إسلامية المعرفـة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى ا لة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق ا من رؤية كلية ومنهجيـة في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمـة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنـزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

السنة العاشرة العدد 39 شتاء 1426هـ/2005م

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر - قسم أ- طابق 4

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: 00961-1707361

الرقم الدولي ISSN 1729-4193

السنة العاشرة العدد 39 شتاء 1426هـ/2005م

Vol. X No.39 Winter 1426 AH / 2005 AC
ISSN 1729-4193

محتويات العدد 39
شتاء 1426هـ/2005م

كلمة التحرير	طه جابر العلواني
بحوث ودراسات	
الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف	عبد الجبار سعيد
مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي	عماد الدين الرشيد
نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل	خالد بن منصور الدريس
قواعد نقد الخبر في الكتاب والسنة	فايز عبد الفتاح أبو عمير
قراءة في استدراكات أم المؤمنين عائشة على روايات الصحابة	ليلى رامي
رأي وحوار	
حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف	عبد الحميد أبو سليمان
عروض مختصرة	مكتب المعهد في الأردن
التعريف بالتراث	أبو الفداء سامي التوني
الإِلْماع إلى معرِفَةِ أُصول الروايةِ وتقْيِيدِ السماع للقاضي عِياض	
الجَرح والتعدِيل لابن أَبي حاتِم الرازِي	
المُنتقَى مِن السنن المُسندة عن رسول الله ﷺ تأليف ابن الجَارود	
كَشف الخَفَا ومزِيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على أَلْسِنة الناس للعجلُوني	
المَقَاصِد الحَسنة فِي بيانِ كَثِيرٍ مِن الأحاديث المُشتهرة على الألسنة للسخاوِي	
مُسند عائشة لابن أبي داود السجِستانِي	
مسند فَاطِمة الزهراء رضي الله تعالى عنها المَنسوب لجلال الدين السيوطِي	
تدرِيب الراوِي للسيوطِي	
دعوة إلى المشاركة في حلقة دراسية حول عبدالرحمن بن خلدون وجهوده الاصلاحية	مكتب المعهد في الأردن
دعوة للمشاركة في مؤتمر "التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم"	مكتب المعهد في لبنان

قواعد النشر

- تنشر ا لة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى ا لة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم ا لة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره ا لة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة
عن وجهة نظر ا لة

كلمة التحرير

السنة النبوية الشريفة ونقد المتون

طه جابر العلواني*

تمهيد:

تحديد مصادر التنظير والتكوين لسائر شئون الأمة وشجو ا أمر في غاية الأهمية. وفي محاولتنا لمقاربة مصدر من أهم مصادر تكوين هذه الأمة إلى جانب كتاب الله، يمكن تقسيم أجيال هذه الأمة من بعثة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- وبداية التكوين التاريخي لها على يديه إلى أربعة أجيال، هي: جيل التلقّي، وجيل الرواية، وجيل الفقه، وجيل أو أجيال التقليد. وأهم ما يلزم ملاحظته في تقسيم هذه الأجيال هو مواقفها من النص القرآنيّ وبيانه النبوي.

وأما مصادر التنظير والتكوين فقد أَلِف المعنيون بدراسات "الفقه الإسلامي" وتاريخه وأصوله أن يقدموا منها أربعة يرون أنها متفق عليها. وقد يذكرون عناوين أخرى لمصادر يقدمو ا باعتبارها مصادر إضافية، مختلَفاً فيها. نجد هذا واضحاً في عامة كتابات "أهل السنة"، ويتفق معهم -مع اختلافات في بعض التفاصيل- من أُطلق عليهم علماء "أصول الفقه" -بعد ذلك- المتكلمين. وهذه المصادر الأربعة يقدمو ا ذا الترتيب: القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والإجماع، والقياس.

وقد يتساهل بعض الكاتبين في هذه ا الات من المحدثين فيطلقون على هذه الأربعة جملةً، مع ما قد يلحقونه ا من بين الأدلّة المختلَف فيها: "مصادر التشريع" و"تاريخ التشريع" مستبدلين مصطلح "التشريع" بمصطلح الفقه، وهو الأنسب بمصطلح "التشريع". وقد يكون ذلك على سبيل التغليب. لكننا نرى الأولى والأحوط أن يستعمل مصطلح "الفقه"، لا "التشريع"، وذلك للفروق الكبيرة بين الإثنين؛

---

* رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، وأستاذ كرسي الإمام الشافعي للفقه وأصوله.

"فالتشريع": إنشاء شرع أو شريعة، وذلك وضع إلهي. أما "الفقه فإنه معرفة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية" فالفقه -إذن- معرفة أو علم بشري ناجم عن فهم في الكتاب الكريم، أو فهم للسنة المبينة له، أو استنباط منهما أو مما أسند إليهما من أدلة أو أدوات منهاجية.

والأصل في معنى " المصدر" لغة: أنه من "صدر فلان عن الماء، أو عن البلاد" أو "صدرت الإبل عن الماء" من باب "نصر ودخل". ويطلق على موضع الصدر وزمانه أيضاً. وقد استعير لمقدم الشيء كصدر القناة وصدر المجلس والكتاب والكلام. وأقرب المعاني المرادة -هنا- أن المصدر هو ما نرجع إليه رجوعاً متكرراً، ونصدر عنه لمعرفة العقيدة والشريعة والحكمة والموعظة وبناء قواعد التوحيد والتزكية والعمران. واللّفظ ينبه في دلالته الالتزامية إلى أن الرجوع إلى هذه المصادر ينبغي أن يكون رجوعاً متكرراً عند كل سؤال أو أمر يعِن أو شيء يطرأ.

وهذه المصادر الأربعة أو ما ألحق بها، وأضيف إليها ليست ذات طبيعة واحدة، أو متساوية -عند القائلين بها- وكثير منها لا يقوم مصدراً أو دليلاً عند التمحيص. وعند تدقيق النظر في هذه المصادر وتتبع الوصف والتحليل والتفريعات الأصولية عنها، وصدورهم عنها وورودهم إليها تتضح تلك الطبيعة.

أولاً: المصدر المنشيء والمصدر المبين

وهو المصدر الذي ينشئ المبادىء العامة، ويبين ثوابت الدين التي جاء الأنبياء كافّة بها، والكلّيات والقواعد التفصيلية التي تستوعب سائر الجزئيات، ومفردات الحياة الإنسانية سواء تعلقت بضروريات الإنسان أو حاجياته، أو كمالياته.

وهذا المصدر هو القرآن المجيد حصراً لم يختلف فيه المسلمون أو عليه بمن فيهم القائلون "بإمكان استقلال السنة في التشريع"؛ لأنّ ما ذكروه راجع عند النظر والتدقيق إلى كليات القرآن. والقرآن المجيد -في الوقت ذاته- هو الكاشف عن أحكام الله -

تعالى- لذلك كان حصر عمليتي الإنشاء والكشف فيه تنفيذاً لقوله تعالى : ﴿إِنِ الحكم إلاّ لله﴾ (يوسف: 40 و67) و(الأنعام: 57 و62) و(القصص: 70 و88).

والقرآن المجيد قد نص على أنه "تِبيان لكل شيء" قال تعالى: ﴿ويوم نبعثُ فِي كُلِّ أُمةٍ شهيدا علَيهم من أَنفُسِهِم وجِئْنا بِك شهيدا علَى هـؤلاء ونـزلْنا علَيك الْكِتاب تِبيانا لكُلِّ شيءٍ وهدى ورحمةً وبشرى لِلْمسلِمِين.﴾ (النحل: 89) وقال سبحانه: ﴿وأَنـزلْنا إِلَيك الْكِتاب بِالْحق مصدقًا لما بين يديهِ مِن الْكِتابِ ومهيمِنا علَيهِ فَاحكُم بينهم بِما أَنـزلَ اللّه ولاَ تتبِع أَهواءهم عما جاءك مِن الْحق لِكُلٍّ جعلْنا مِنكُم شِرعةً ومِنهاجا ولَو شاء اللّه لَجعلَكُم أُمةً واحِدةً ولَـكِن ليبلُوكُم فِي مآ آتاكُم فَاستبِقُوا الخَيراتِ إِلَى الله مرجِعكُم جمِيعا فَينبئُكُم بِما كُنتم فِيهِ تختلِفُونَ. وأَنِ احكُم بينهم بِمآ أَنـزلَ اللّه ولاَ تتبِع أَهواءهم واحذَرهم أَن يفْتِنوك عن بعضِ ما أَنـزلَ اللّه إِلَيك فَإِن تولواْ فَاعلَم أَنما يرِيد اللّه أَن يصِيبهم بِبعضِ ذُنوبِهم وإِنَّ كَثِيرا من الناسِ لَفَاسِقُونَ. أَفَحكْم الْجاهِلِيةِ يبغونَ ومن أَحسن مِن اللّهِ حكْما لِّقَومٍ يوقِنونَ.﴾ (المائدة: 48-50)

أما المصدر المبين فهو المصدر الذي يحدد مراد القرآن المجيد بخطابه ومصطلحاته، ويقوم عليه تفسيره وتأويله. والتفسير والتأويل قد يكونان في صورة نماذج تطبيقية. وبيان السنة للقرآن، إما أن يكون ملزِماً بذاته وفقاً لقواعد وشروط ذلك الإلزام، وإمّا أن يستمد الإلزام من اعتماده وارتباطه بالمُلزِم لذاته، وهو القرآن المجيد.

لقد أوكل الله -تبارك وتعالى- لرسوله الكريم ﷺ مهمة خطيرة وأمانة جسيمة مضافة إلى مهمته في تبليغ الناس ما نـزل إليه من ربه أن يبين للناس ما نـزلَ إليهم، فقال عز من قائل: ﴿وأَنـزلْنا إِلَيك الذكْر لِتبين لِلناسِ ما نـزلَ إِلَيهِم ولَعلهم يتفَكرونَ﴾ (النحل: 44)، وفي السورة نفسها يأتي قوله تعالى: ﴿وما أَنـزلْنا علَيك الْكِتاب إِلا لِتبين لَهم الذِي اختلَفُواْ فِيهِ وهدى ورحمةً لِّقَومٍ يؤمِنونَ.﴾ (النحل: 64) وهذه الآية فيها إشارة هامة إضافة إلى توكيد ما تقدم في الآية السالفة الذكر، هي أن من شأن البيان النبوي أن يزيل ويحسِم أي اختلاف بين الناس في فهم ما نـزل إليهم: فيكون هدى ورحمة لقوم هيأهم إيمانهم للفهم والخروج من دوائر الاختلاف، ليكون القرآن هدى خالصاً، ورحمة لا تشوبها الشوائب.

وهذا البيان النبوي والتطبيق الرسوليّ الذي أطلق عليه -فيما بعد- "السنة" يصدق القرآن عليه ويهيمن، شأنه في ذلك شأن تراث النبيين والمرسلين كافّة. ولذلك كان القرآن ا يد يستدرك على رسول الله ﷺ ويسدد تطبيقاته؛ كما في نحو قوله تعالى: ﴿ما كَانَ لِنبِي أن يكُونَ لَه أسرى حتى يثْخِن فِي الأرض تريدونَ عرض الدنيا واللّه يريد الآخِرةَ واللّه عزِيز حكِيم. لولاَ كِتاب من اللّهِ سبق لَمسكُم فِيما أَخذْتم عذَاب عظِيم﴾ (الأنفال: 67-68)، وقال: ﴿عفَا اللّه عنك لِم أَذِنت لَهم حتى يتبين لَك الذِين صدقُواْ وتعلَم الْكَاذِبِين﴾ (التوبة: 43)، وقال: ﴿استغفِر لَهم أَو لاَ تستغفِر لَهم إِن تستغفِر لَهم سبعِين مرةً فَلَن يغفِر اللّه لَهم ذَلِك بِأَنهم كَفَرواْ بِاللّهِ ورسولِهِ واللّه لاَ يهدِي الْقَوم الْفَاسِقِين﴾ (التوبة: 80)، وقوله: ﴿ولاَ تصل علَى أَحدٍ منهم مات أَبدا ولاَ تقُم علَى قَبرِهِ إِنهم كَفَرواْ بِاللّهِ ورسولِهِ وماتواْ وهم فَاسِقُونَ.﴾ (التوبة: 84)، ونحو ذلك مما يؤيد ما ذكرنا من تصديق القرآن ا يد على ما يصدر عن رسول الله وهيمنته عليه. وهذا مظهر من مظاهر حفظ الله لنبيه وتسديده له وعصمته له، يعزز من الإيمان بالبيان النبوي، ويزيل عنه سائر الشبهات. ولذلك قال الإمام الشافعي[1] -رحمه الله: "فليست تنـزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها" ثم استشهد بالآيات الكريمة (الآية 1 من سورة إبراهيم) و(الآيتان 44 و89 من سورة النحل) و(الآية 52 من سورة الشورى). وقد كرر هذا في كتابه الفقهي "الأم"[2] فقال: "لا تنـزل بأحد نازلة إلاّ والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة...)، و"النص" في لغة الشافعي - هو: الحكم التفصيلي الدقيق في شأن واقعة ما، و"الجملة" تقابل عنده ما نسميه اليوم "بالمبدأ العام" الذي يمكن أن تندرج تحته جميع أنواع جنسه لتأخذ حكمه.[3]

---

[1] الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1997م. الفقرات (48-52) ص 20.

[2] الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1973م.

[3] ولم يرد -رحمه الله- بذلك "ا مل"، لدى من جاؤوا بعده وهو لغة: المبهم، واصطلاحاً ما خفي المراد منه خفاءً لا يدرك إلا ببيان. انظر:

- المحلاوي، محمد عبد الرحمن عيد. **تسهيل الوصول** إلى **علم الأصول**، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1922.

ثانياً: مفهوم النص

وهنا يجدر بنا أن نبين المراد "بالنص" لغة واصطلاحاً؛ لما له من أهمية في التمييز بين "النص" المبين والتطبيق أو التفسير المبين. ولما قد يلقيه من ضوء على مفهوم "الإلزام" الذي هو أخص من مفهوم "التكليف"، وتوضيح وترتيب العلاقة بين المفهومين، وعلاقة كل منهما بالخطاب حين يكون نصاً وحين لا يكون كذلك.

1. النص في اللغة

"النص" لغة: مصدر من نص ينص. وقد استعملته العرب في معان عديدة، منها:

- الرفع بنوعيه: الحسي والمعنوي. يقال: "نصت الظبية جيدها" إذا رفعته. ويقال: "نص ناقته" إذا رفعها في السير ليسرع. وفي الحديث عن إفاضة رسول الله ﷺ جاء: "فإذا وجد فجوة نص"[4]، وقد استعمل المحدثون لفظ "نص" لإرادة رفع الحديث، فإذا قالوا: "نص الحديثَ" أرادوا رفعه (أي: إلى النبي -صلى الله عليه وآله وسلّم)، أو أسنده إلى قائله أو راويه إذا قالوا: "نص الحديث إلى فلان" أي: أسنده إلى راويه. ولذلك قال عمرو بين دينار في معرض الثناء على الزهري: "ما رأيت رجلاً أنص للحديث منه- أي أرفع له، وأشد تمسكاً بإسناده إلى راويه.[5]

- جعل الشيء فوق سواه، فإذا قالوا: "نص المتاع" أرادوا أنه جعل بعضه فوق بعض ترتيباً له وعناية به.

ويطلقونه أحياناً يريدون به: "أقصى الشيء وغايته ومنتهاه". وقد أخرج البيهقي: "إذا بلغ النساء نص الحِقاق فالعصبة أولى."[6]

---

[4] تفق عليه، انظر: العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري،** بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988، مج3، ص518. والنووي، محيي الدين يحيى. **صحيح مسلم بشرح الإمام النووي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، مج9، ص34.

[5] ابن الأثير، مجد الدين. **النهاية** في **غريب الحديث والأثر،** بيروت: دار المعرفة، 1998، مج5، ص65. الزمخشري، جار الله أبو القاسم، **أساس البلاغة**، بيروت: دار صادر، 1979، ص459.

[6] "فسر قوله: "نص الحقاق" بأقصاه وغايته ومنتهاه: راجع السنن الكبرى: (121/7) و"الحقاق" مصدر "حاقق يحاقق محاققة وحقاقاً، فمنهم من فسر "الحقاق" بالخصام، وعلى ضوء هذا بينوا معنى الأثر بأنه إذا بلغ النساء في

- السير الشديد، يقال: "نص الدابةَ نصاً" سار ا سيراً شديداً. وهذا المعنى يرجع إلى "الرفع" وبلوغ الغاية، أو أقصاها؛ لأن الدابة في السير السريع ترفع فتقوم بأقصى وبغاية ما تستطيع من الجهد[7]

- الحث: وهو راجع إلى "الرفع" المتقدم، يقال: "نص الدابة" أي: حثّها على السير، وهو لازم لرفعِها.

- التحريك: يقال: "جعل فلان ينص أنفه غضباً" يريدون بذلك: يحركها. وهو راجع إلى "الرفع" كذلك. وبعضهم إذا أراد "التحريك"، قال: "نصنص"، وفي حديث أبي بكر -رضي الله عنه- أن عمر -رضي الله عنه- دخل عليه وهو ينصنص لسانه" أي يمسك به ويحركه، ويقول: "هذا أوردني الموارد".[8]

- السؤال المستقصي، يقال: "نص الرجل نصاً" إذا استقصى السائل المسئول استقصاءً؛ مثل ما يجري في التحقيق في الجرائم ونحوها في أيامنا. وهذا راجع إلى بلوغ الغاية والمنتهى.

- الشدة، يقال: "بلغنا من الأمر نصه" - أي: شدته

- التعيين، يقال: " نص عليه كذا نصاً" أي: عينه.

- التوقيف، يقال: "نصه عليه نصاً" - أي: وقفه، وأطلعه عليه.

- الإظهار، يقال: "نص الشيء نصاً أي أظهره.

هذه جملة المعاني التي تستعمل العرب كلمة "نص" ومشتقا ا فيها، وهي ترجع بجملتها إلى "الرفع والفوقية" وما يلزم عنهما. و"الفعل" -أي: "نص"- يتعدى إلى

سنهن الغاية والمدى الذي يتمكّن فيه من "المحاقة" أي: المخاصمة عن أنفسهن فالعَصبة أولى ن من أمها ن. أو بلغن السن التي يحاقق الأولياء فيهم، بحيث يقول كل من الأولياء: "أنا أحق ا". و ذا فسروا الأثر الذي أخرجه البيهقي - عند ما فسر الحقاق بالإدراك أو بلوغ العقل؛ لأنّ الحقاق والخصام عن النفس إنما يتأتى عند غاية الإدراك ومنتهى النضج العقلي في تلك المرحلة. ومنهم من فسر "الحقاق" بأنها جمع "حِقّة"، وهي اية الصغر أخذاً من "حقاق الإبل" التي بلغت ثلاث سنين فاستحقت طروق الفحل، واستحقت أن يحمل عليها. ولذلك فسروا "نص الحقاق" في الأثر بانتهاء الصغر" وراجع مختار الصحاح ولسان العرب والمصباح المنير وتاج العروس مادة "نص"

[7] راجع المظان اللّغوية نفسها في المادة نفسها.

[8] الرازي، محمد عبد القادر. **مختار الصحاح**، بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، 1995، مادة (نص).

المفعول به بنفسه فهو في الأصل فعل متعد بنفسه ما دام قد استعمل وأريد به "الرفع". فإذا أريد تضمينه معنى إضافياً، أو مغايراً عدي بحرف من حروف التعدية يناسب معنى الفعل المضمن. كما في بعض الأمثلة المتقدمة.

وفي التنـزيل: ﴿إِني توكلْت علَى اللَّهِ ربي وربكُم ما مِن دآبةٍ إِلا هو آخِذٌ بِناصِيتِها إِن ربي علَى صِراطٍ مستقِيمٍ﴾ (هود: 56)، و"الناصية": موقع انتهاء جبهة الإنسان بمقدم رأسه، ولذلك قالوا: هي موضع قصاص الشعر. والله - تبارك وتعالى - آخذ بنواصى الخلق - أي: متمكن منها. وقال تعالى: ﴿كَلا لَئِن لم ينتهِ لَنسفَعا بِالناصِيةِ. ناصِيةٍ كَاذِبةٍ خاطِئَةٍ﴾ (العلق: 15-16)، يقال: "نصوت فلاناً وانتصيته وناصيته" أي: أخذت بناصيته. و"فلان ناصية قومه، أو نصيتهم" خيارهم ورأسهم. و"النصي من القوم" الأفضل، و"نواصي القوم" أفاضلهم ورؤساؤهم.

2. "النص" في لغة الإمام الشافعي [9]

قال الإمام: "ما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نص حكم..."، فالنص - عنده- هنا ما جاء في الكتاب." (الفقرة 56) من الرسالة.

وفي فقرة (97) جاء "،،، في الفرائض المنصوصة من كتاب الله ...".

في فقرة (100) "... ومنها ما بينه عن سنة نبيه، بلا نص الكتاب". وأراد الإمام أن هذا النوع الذي أشار إليه بينته السنة، ولم يبين عن الكتاب بالنص عليه فيه.

---

[9] إنّ تحديد مفهوم "النص" وضبط دلالته أمر يحتلّ أهمية كبيرة في توضيح شبكة أخرى من المفاهيم التي أدى التساهل فيها قديماً وحديثاً إلى الإرباك؛ وقد يكون من أخطر ما تواجهه الساحة الفكرية من الظواهر المرضية هذا التساهل في نقل وتداول المفاهيم دون تتبع الجذور الثقافية أبنيتها، ثم نقلت منها إلى منظومة ثقافية أخرى لها خصائصها ومصادرها ومواردها ولغا ا وأهدافها. ولذلك فإن الباحث الجاد لابد له من الصبر على تحديد مفاهيمه ومصطلحاته، وبيان مراده في كل منها، وطرائقه في استعمالها. وبدون ذلك يصعب عليه إن لم يتعذر إيصال ما يريد إلى قرائه. ونحن في تحديدنا لمفهوم "النص" وحصره في القرآن ا يد نتجاوز السيولة في المفاهيم التي أسس لها "أصحاب البقرة" والملتزمون بمنهج "راعنا" والتي جعلت البشرية -كلّها- اليوم تتكلم لغة "راعنا" لا لغة "انظرنا".

وفي فقرة (298) قال: "وسنن رسول الله ﷺ وجهان: أحدهما: نص كتاب فاتبعه رسول الله ﷺ كما أنـزل الله، والآخر جملة، بين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة... وكلاهما اتبع فيه كتاب الله". ومراد الإمام "بالجملة" ليس "المجمل" بمعنى المبهم -كما قد يتبادر لبعض الأذهان- بل ما جاء على سبيل الإجمال، لا على التفصيل. فالإجمال -هنا- مقابل للتفصيل، لا للبيان: وإن كان البيان لازماً من لوازم التفصيل، فالإجمال -هنا- يتناول الكلي الذي يتبين المراد منه بجزئياته، والتفاصيل التي توضح ما أريد بالجملة، والتطبيقات العملية التي توضح المراد بجزئيات وتفاصيل ما أريد بالجملة. وعلى هذا يكون المراد بالجملة: ما نـزل غير مصحوب بالتفاصيل والجزئيات، والكيفيات العملية؛ فتقوم السنة ببيان ذلك. والله أعلم. فهي ليست بنص، ولكنها بيان له.

وفي فقرة (300) قال: "...أحدهما: ما أنـزل الله فيه نص كتاب، فبين رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- مثل ما نص الكتاب...".

وفي فقرة (303) استبدل كلمة "أصل" بكلمة "نص" فقال: "...ومنهم من قال: "لم يسن سنة قط إلاّ ولها أصل في الكتاب أي: نص تبينه).

وفي فقرة (308) "...ليعلم من عرف منها ما وصفنا أنّ سنته صلى الله عليه وآله وسلّم- إذا كانت سنة مبينة عن الله معنى ما أراد من مفروضه فيما فيه كتاب يتلونه، وفيما ليس فيه نص كتاب...".

وفي فقرة (314) قال: "...وأنّ السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نـزل نصا ومفسرة معنى ما أنـزل الله منه جملاً".

وفي فقرة (419) قال: "...وأنّ سنته تبع لكتاب الله فيما أنـزل، وأنها لا تخالف كتاب الله أبداً (أي لا في الجزئيات ولا في الكليات. وتأبيد الإمام هذا يعني على الإطلاق، كما في استعمالات كثيرة له).

وفي فقرة (440) "... وقد كانت لرسول الله في هذا سنناً ليست نصاً في القرآن وذلك في كثير ما يندرج تحت قوله تعالى: ﴿ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم﴾، وقوله: ﴿وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً﴾.

وفي فقرة (465) "... إذ لم يكن بعض ذلك منصوصاً في الكتاب".

وفي فقرة (479) "... فيما لله فيه فرض منصوص...فيما ليس فيه لله حكم منصوص...".

إن الذي جعلني أقدم مفهوم "النص" لدى الإمام الشافعي -رحمه الله- على ذكر المراد "بالنص" اصطلاحاً: أنّ الإمام الشافعي إمام في اللّغة، وحجة فيها وهو في الوقت ذاته مؤسس "علم أصول الفقه". وهو الإمام الذي اعتبرته جمهرة الباحثين قديماً وحديثاً من عزز مكانة "أحاديث الآحاد" ونافح عن حجيتها، وأعطى السنن إجمالاً مكانة موازية للقرآن ا يد وما نقلناه من عباراته في "الرسالة وفي الأم" دليل لا يحتمل تأويلاً أو لبساً على أنه يرى القرآن -وحده- نصاً" مؤسساً تنعكس فيه وعليه سائر المعاني اللغوية التي ذكرت للنص. ونجد الإمام كذلك صرح بأن السنن الصحيحة الثابتة لابد أن يكون لها أصل في القرآن الكريم، وأنها في سائر أحوالها تبع له تدور حوله أينما دار.

3. معنى **النص** في **العرف العام والاصطلاح الفقهي والأصولي**

تعارف العلماء على أن يطلقوا كلمة "النص" ويريدون ا "كل كلام مفهوم المعنى"[10]؛ وفهم المعنى من النص لازم من لوازم النص، ولكن حقيقة "النص" فهم المعنى وزيادة، نحو كونه لا يحتمل غير ذلك المعنى، أو يراد به ذلك على سبيل الظهور أما غيره فيكون مرجوحاً.

---

[10] الكفوي أبو البقاء، أيوب بن موسى. **الكليات: معجم** في **المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، مج4، ص366.

أما في الاصطلاح الفقهي، فإنهم إذا قالوا: "هذا الحكم ثبت بالنص" أرادوا أن دليله ثبت من الكتاب، أو من السنة باعتبارها رفعاً إلى النبي ﷺ وإسناداً إليه؛ فإن أرادوا التظافر بين النص القرآني والبيان النبوي تظافر النص لما يبينه على سبيل التنفيذ والتطبيق، الذي يتناول ويبرز سائر التفاصيل فيكونون -إذن- قد أطلقوا مفهوم "النص على السنة" من قبيل التغليب كما يقال: "القمران للشمس وللقمر".

في اصطلاح جماهير الأصوليين، وهم الذين يطلق عليهم "المتكلّمون أو الشافعية"، جاء تعريف "النص" بأنه كل لفظ دالّ على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه"[11] ومثلوا له بقوله تعالى : "محمد رسول الله" (الفتح: 29) فإنها دلت بشكل قاطع وبدلالة مطابقة على حكم، وهو إثبات الرسالة لمحمد ﷺ ولا تحتمل غير هذا المعنى على أي وجه.

أما أصوليو الحنفية أو الفقهاء، فقد عرفوه بأنه: "ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللّفظ من المتكلّم، ليس في اللّفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة."[12] ومثّلوا له بقوله تعالى: ﴿... وأحل اللّه الْبيع وحرم الربا...﴾ (البقرة: 275). فالآية نص في التفرقة بين البيع والربا بحل الأول وحرمة الثاني؛ قالوا: وقد فُهمت هذه التفرقة بقرينة مقالية انضمت إلى الآية الكريمة سياقاً، وهي قوله تعالى: ﴿ذلك بأ م قالوا إنما البيع مثل الربا﴾. فدلت على أن المقصود إثبات التفرقة ونفي التماثل بينهما. وقالوا: ليس في عبارة "وأحلّ الله البيع وحرم الربا" ما يوجب ظاهراً أن المقصود إثبات التفرقة بدون تلك القرينة. وقالوا: إن الآية الكريمة ظاهرة الدلالة على حل البيع وحرمة الربا، ولكن تلك القرينة زادت الآية الكريمة وضوحاً في دلالتها على التفرقة بينهما على دلالتها على الحل والحرمة.[13] قلت: إن الفريقين حاولا الانتصار لمذاهبهما في ذلك. ولكن

---

[11] الشيرازي، أبو إسحق. **اللمع** في **أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص48.

[12] السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، مج1، ص164.

[13] البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، مج1، ص47. وهذه التعريفات لدى الفريقين انبثقت، لا من النظر إلى مفهوم "النص" في ذاته وحقيقته، بل من النظر إلى الاجتهاد وا تهدين، وزوايا نظرهم إلى مصدر الاستنباط ودليله.

"النص" إذا لاحظنا المراد به لغة، ولاحظنا -كذلك- استعال الإمام الشافعي له يكون المراد به القرآن ا يد وحده؛ فهو ذو الرفعة والظهور على سواه، وهو الغاية والمنتهى.

وهو الذي وصفه منـزِلُه -جل شأنه- "بالقول الثقيل" ﴿إِنا سنلْقِي علَيك قَولًا ثَقِيلاً﴾ (المزمل: 5) وهو الذي أوقف رسول الله ﷺ على الوحي وأظهره له وأطلعه عليه. وهو قبل ذلك وبعده "المصدق على تراث النبوات كلّها والمهيمن عليه".

فلا ينبغي أن يشارك القرآنَ شيءٌ آخر في حمل اسم ووصف "النص". وكان للأصوليين متسع ومندوحة في استعمال أي مصطلح آخر دون حاجة إلى تمييع هذا المفهوم والتساهل في استعماله لتندرج تحته جوانب أخرى كان لها أثرها في خلط كثير من القضايا، وتشويش جانب من جوانب العلاقة بين الكتاب والسنة - وبذر بذور أزمات في الفكر الأصوليّ والفقهي ما زلنا نعاني منها. ومما زاد الطين بلّة، والمرض علّة ما جناه المحْدثُون على هذا المفهوم الذي أسقطوا عليه ترجمة (Text) ليجعلوا من كل قول أو خطاب نصاً.

نخلص من كل ما تقدم إلى التأكيد على ضرورة إفراد القرآن ا يد بمفهوم "النص" وعدم إشراك أي شيء آخر معه فيه، وأما "السنن" فهي مبينة للنص الذي يقتضي البيان. فهي تابعة له دائرة في فلكه ومداره لا تنفصل عنه بحال من الأحوال. ولا دليل يدل على هذا الانفصال، لا من الكتاب ولا من السنة ولا غيرهما.

ثالثاً: السنة

المفهوم الثاني الذي تشتد الحاجة إلى تحديده بدقّة هو مفهوم "السنة". و"السنة في اللغة بمعنى "السيرة والطريقة" حسنة كانت أو قبيحة، وخصها الأزهري "بالطريقة المحمودة المستقيمة". ونحا الخطابي نحوه باختلاف بسيط؛ ونصر شيخنا عبدالغني[14] ما عليه جمهور أهل اللغة من عموم إطلاقها في الطريقة الحسنة وغيرها. وقد استعملت

[14] عبد الخالق، عبد الغني، **حجية السنة،** فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1986.

السنة في القرآن بمعنى الطريقة: قال الراغب: "وسنة الله قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته نحو: ﴿سنةَ اللهِ التِي قَد خلَت مِن قَبلُ ولَن تجِد لِسنةِ اللهِ تبدِيلاً﴾ (الفتح: 23)، ﴿...ولَن تجِد لِسنتِ اللهِ تحوِيلاً﴾ (فاطر: 43)، فنبه على أن فروع الشرائع وإن اختلفت صورها، فالغرض المقصود منها لا يختلف ولا يتبدل؛ وهو تطهير النفس وترشيحها إلى ثواب الله تعالى وجواره".[15]

قال شيخنا عبد الغني: "واعلم أن المناسب لقوله: "فنبه على أن فروع الشرائع"... إلخ أن يستشهد بقوله تعالى: ﴿يرِيد اللّه لِيبين لَكُم ويهدِيكُم سنن الذِين مِن قَبلِكُم ويتوب علَيكُم واللّه علِيم حكِيم﴾ (النساء: 26). أو بقوله تعالى: ﴿ما كَانَ علَى النبِي مِن حرجٍ فِيما فَرض الله لَه سنةَ اللهِ فِي الذِين خلَوا مِن قَبلُ وكَانَ أَمر اللهِ قَدرا مقْدورا﴾ (الأحزاب: 38) ونقل الشوكانيّ عن الكسائي: أن "السنة" تعني الدوام. أي: الأمر الذي يداوم عليه. وقال الطبري" "السنة هي المثال المتبع، والإمام المؤتمّ به. قلت: لعله أراد "بالإمام المؤتمّ به" صاحب السنة، فكأنه حين يداوم على الطريقة الحميدة ويستمر عليها فإنّ ذلك يؤهله لأن يكون إماماً متبعاً.

وقد جاءت "السنة" بمعنى "الطبيعة والسجية" وبمعنى "الوجه" أيضاً.[16]

فإذا نظرنا في سائر المعاني التي استعملت فيها -لُغةً- نجد بينها جميعاً قدراً مشتركاً من الطريقة الحميدة التي يستمر ويداوم صاحبها عليها وتتكرر منه حتى تبدو وكأنها عادة لا يفارقها، وطبيعة لا يتجاوزها. وعلى هذا فيمكن أن نقول في تعريفها: "السنة" هي الطريقة الحميدة المتكررة المستمرة، المستقرة التي يعتادها صاحبها حتى تصبح عادة وطبيعة له وعرفاً يتعارف المتبعون لصاحب تلك الطريقة عليه بناءاً على ذلك.

ويمكن أن يفرق بين ما يسنه الأنبياء والمرسلون، وما يسنه غيرهم: بأن سنن النبي أو الرسول لها مرجعية إلهية خلافاً لما يسنه الآخرون، انطلاقاً من عند أنفسهم أو ثقافا م أو أعرافهم.

---

[15] الأصفهاني، أبو الفرج. **المفردات** في **غريب القرآن،** بيروت: دار المعارف، 1976، مادة "سن".

[16] عبد الخالق، عبد الغني. **حجية السنة،** مرجع سابق، ص 45-48.

1. معنى السنة عند الفقهاء:

لعل أقرب التفسيرات التي صدرت عنهم إلى المعاني اللغوية التي ذكرناها تفسير الحنفية؛ قال الكمال: "السنة هي: ما واظب ﷺ على فعله مع تركٍ ما بلا عذر"... والذي حقّقه ابن نجيم وارتضاه ابن عابدين: "أنّ المواظبة على الفعل بلا ترك إذا اقترنت بإنكاره -صلى الله عليه وعلى آله وسلّم- على من لم يفعله: كانت دليل الوجوب. وإذا لم تقترن بالإنكار على من لم يفعله كانت دليل السنة المؤكّدة. وإن كانت المواظبة مع الترك أحياناً، فهي دليل غير المؤكدة. ويسمون عدم الإنكار على من لم يفعله تركاً حكمياً.[17]

ويقسم الحنفية "السنة" إلى قسمين: الأول ما أطلقوا عليه "سنة الهدى"، وهي: السنة المؤكّدة القريبة من الواجب، وهي من مكملات الدين وشعائره: كالجماعة والآذان والإقامة والسنن والرواتب، وهي أمور يلام تاركها، المصر على ذلك بلا عذر، ويستحق اللّوم والنسبة إلى الضلال والحرمان من الشفاعة إذا تركها استخفافاً. والقسم الثاني من السنة عند الحنفية: "سنة الزوائد"، وهي: ما واظب النبي ﷺ عليه حتى صار عادة له، ولم يتركه إلاّ أحياناً، مثل سِير النبي ﷺ في لباسه وقيامه وقعوده وطريقة أكله وشربه وركوبه ومشيه. فمن تابعه فيها حباً به، وتحرياً للتأسي به قدر المستطاع فهو مأجور. ولكنها من المكملات لا يترتب على تركها لوم أو إساءة أو كراهة، وهي من الهيئآت.[18]

أما الشافعية فقد عرفوا "السنة" بأ ا: "الفعل المطلوب طلباً غير جازم" على تفصيلات كثيرة لديهم. وكلّها -في حدود اطلاعنا- تكاد لا تستحضر عند تعريفها غير "الفعل النبوي" اللّهم إلاّ ما كان من تقي الدين السبكي الذي عرف "السنة" بأنها: ما علم وجوبه أو ندبيته بأمر النبي -صلى الله عليه وعلى آله وسلّم- فكأنه لم

[17] المرجع السابق، ص 54-55.

[18] المرجع السابق، ص 61-62.

ير الاعتياد والاستمرار والدوام كافية في جعل ما واظب عليه سنة إذا لم يقترن بأمر منه -صلى الله عليه وعلى آله وسلّم.[19]

ولا نود أن نثقل على القارئ بذكرنا سائر التفاصيل والمواقف المتعددة في المسألة، فذلك ليس من هدف هذه الدراسة، التي نود أن نكرس الاهتمام نحو تجريد مفهوم "السنة" وتخصيصه فيما وضع له، واستعمل فيه، وهو الفعل أو الطريقة المقترنة بالدوام والاستمرار والاعتياد. وليست الأقوال والأحاديث والأخبار ا ردة سواء نصت إلى النبي أو لم تنص إليه -عليه الصلاة والسلام. ويؤيد ذلك ويعززه حديث ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه في قصته مع الحجاج حين قال له: "إن كنت تريد السنة فجهر بالصلاة". قال ابن شهاب: قلت لسالم: أفعله رسول الله -صلى الله عليه وعلى آله وسلّم؟! قال: "وهل يعنون بذلك إلاّ سنته. وفي الأثر المنقول عن عمر -رضي الله عنه: "إن من السنة أن لا يقتل حر بعبد". وقول سعيد بين المسيب: "هكذا السنة". في دية الأصابع المشهورة.[20]

كما يؤيد ذلك أن "السنة" قد تطلق ويراد ا "الشريعة"، فإذا قالوا" "الأولى بالإمامة الأعلم بالسنة" أرادوا بذلك: الأعلَم بالشريعة. وفي خطبة عمر بن عبد العزيز" "...إن الله فرض فرائض وسن سنناً ..." . وفي خطبة أخرى قال: "سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر بعده سنناً..."[21] وقال أيضاً:"إنّ للإسلام حدوداً وشرائع وسنناً" وفي خطبة أخرى قال: "...إنّ الله قد بين لكم ما تأتون وما تتقون...فأقيموا فرائضه، واتبعوا سننه، واعملوا بمحكمه، وأصبروا أنفسكم عليه...وأحكم الله في كتابه ما رضي من الأمور، فما جعل من ذلك حلالاً فهو حلال إلى يوم القيامة، وما جعل من ذلك حراماً فهو حرام إلى يوم القيامة. وعلّمه (أي علّم الله رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم) سننه ففهمها، وعمل ا بين ظهري أمته...).

---

[19] المرجع السابق، ص 51-54.

[20] المرجع السابق، ص 58-59.

[21] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **المدخل إلى السنن الكبرى**، تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الكويت: دار الخلفاء، 1980.

كل هذه النقول تدل على أنه حتى بدايات القرن الهجري الثاني لم يشع استعمال مفهوم "السنة" في "الأخبار والأحاديث"، بل في أمور تطبيقية وعملية وفعلية واظب رسول الله ﷺ عليها، وداوم فعلها وتكرارها حتى صارت طريقة له في العمل والحياة وفهم الناس من ذلك أ م مندوبون إلى متابعته فيها.

أما استعمال مفهوم "السنة" في كل ما أضيف إلى رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير فذلك أمر شاع وانتشر بعد عصر التدوين الرسمي للمعارف الإسلامية في عهد المنصور، وجرى تداوله بعد ذلك. ولم يأخذ شكلاً مستقراً -حتى بعد ذلك- حيث أطلقه المحدثون تبعاً لاصطلاحهم على معاني حددوها. وفعل مثل ذلك الأصوليون، وكذلك الفقهاء.

2. حجية السنة:

و"السنة" بذلك المعنى الذي استعملت به في الصدر الأول تعد "حجيتها" مما هو معلوم من الدين بالضرورة لا يماري مسلم مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ا إذا ثبت صدورها عنه - عليه الصلاة والسلام. لكن الجدل الذي دار بعد ذلك وما يزال دائراً هو في "حجية الإخبار بالسنة" أيكون الإخبار بسنة حجة يأخذ مثل حكم السنة ذا ا في الواقع ونفس الأمر أم لا؟ أي: هل يكون الإخبار بالسنة دليلاً على حكم الله يفيدنا العلم به أو الظن الغالب به ويظهره ويكشفه لنا؟! وذلك لأن الأمة مجمعة على أن الله هو الحاكم -وحده- لا معقّب لحكمه، وأن لا إله إلاّ هو، وأنّ إنشاء الأحكام للعباد مظهر من مظاهر ألوهيته -تبارك وتعالى- وحين نؤكد على "حجية السنة" وأنها "ضرورة دينية" وأنه لم يقع خلاف بين المسلمين في هذه الحجية فإنّ "المعنى الحقيقي للحجية- هو: الإظهار والكشف والدلالة؛"[22] فهي لم تثبت الحكم في الخارج وفي الواقع ونفس الأمر، ولم توجده ابتداءاً واستقلالاً؛ ولم تجعل من رسول الله ﷺ حاكماً به؛ أي: منشئاً موجداً للحكم على سبيل الابتداء والاستقلال والإنشاء. فهذا

---

[22] عبد الخالق، عبد الغني. **حجية السنة**، مرجع سابق، ص 244.

ما لم يقل به أحد. "فإن قلت: قد أوجب الله طاعة الرسول ﷺ بنحو قوله: ﴿وأطيعوا الرسول﴾ (النساء: 59) و(المائدة: 92) و(محمد: 33) و(التغابن: 12). وذلك يقتضي أن الرسول حاكم أيضاً، وأن ما يصدر منه من الأوامر والنواهي هي أحكام منه مستقلة، لا من الله تعالى؛ إذ ليس معنى إيجاب الله طاعة الرسول إلاّ أنه أوجب علينا امتثاله إذا أمر بفعل من الأفعال وأوجبه. فها هنا حكمان: إيجاب الامتثال وهو من الله تعالى، وإيجاب الفعل وهو من الرسول فيكون الرسول حاكماً أيضاً، قلت: كلاّ فالحاكم والموجب للامتثال وللفعل الذي صدرت صيغة الأمر به من الرسول إنما هو الله تعالى وحده. وكل ما هنالك: أنه جعل صدور الصيغة من الرسول -صلى الله عليه وعلى آله وسلّم-: دليلاً أو أمارة على إيجابه تعالى الفعل." وهذا الفرق الدقيق قد لا يلتفت إليه إلاّ المتخصصون. "فمعنى قوله: "وأطيعوا الرسول": أنه إن صدرت صيغة أمر من الرسول، أو صيغة ي: فاعلموا أني قد أوجبت عليكم المأمور به أو حرمت عليكم المنهي عنه. كما يقال: "إذا زالت الشمس فقد أوجبت عليكم صلاة الظهر."

وبذلك يتضح: أنه لولا أمر الله لنا بالامتثال - لما كان أمر الرسول إيجاباً علينا. فهو وإن كان في ظاهر الحال موجباً وحاكماً -على سبيل الاستقلال- إلاّ أن الموجب والحاكم في الواقع ونفس الأمر إنما هو الله تعالى."[23]

سبقت إشارتنا في بداية هذه الدراسة إلى تقسيم أجيال الأمة إلى أربعة أجيال نسبة لتلقي الرسالة: فذكرنا "جيل التلقي" و"جيل الرواية" ثم "جيل الفقه" اجتهاداً وبناءاً، و"جيل التقليد". ولاستكمال معالجة حجية السنة وما يتوقف عليه الاستدلال بالحديث نحتاج إلى استحضار طبيعة جيل التلقي وجيل الرواية.

إنه لا نـزاع بين علماء الأمة في أن صحة الاستدلال بحديث يروي عن رسول الله ﷺ على عقيدة دينية أو حكم شرعي تتوقف على أمرين أولهما ثبوت أن ما يروى من حيث صدوره عن النبي ﷺ حجة وأصلاً؛ والأمر الثاني ثبوت أن هذا الحديث قد صدر عن رسول الله ﷺ بطريق من طرق الرواية المعتمدة.

[23] المرجع السابق، ص243-244.

فالأمر الأول مشترك بين الأجيال كلّها.[24]

والتوقف على الأمر الثاني: إنما هو بالنسبة لجيل الرواية- أي: التابعين ومن بعدهم، وصغار الصحابة الذين لم يبلغوا الحلم إلاّ بعد وفاته ﷺ. أما كبار الصحابة فقد يشاهِد بعضهم ممن هم حول رسول الله ﷺ ما صدر منه بسمعه أو بصره؛ فلا يتوقف استدلاله به على الأمر الثاني لاستغنائه بما هو أقوى من الرواية في إفادة الصدور وهو المشاهدة. وقد لا يشاهد ذلك لوجوده خارج المدينة، فيكون في حاجة إلى التثبت بطريق الرواية والسماع ممن شهدوا الواقعة فيكون مثل التابعين.

وقد اختلف العلماء في الأمر الثاني -الرواية- اختلافاً كبيراً؛ فكانت لهم مواقف متعددة ومتباينة في الطريق التي تعتمد في إثبات صدور الحديث أو الخبر أو النبأ عن الرسول.[25] وقد اختلفوا في هذا الأمر الثاني، في الطريق التي تعتمد في إثبات صدور الحديث عن رسول الله -صلى الله عليه وعلى آله وسلّم- اختلافاً كبيراً:

---

[24] وهو: حجية السنة من صدورها عن رسول الله بالتشريع، ولم ير الاحتجاج ا فيما ليس فيه قرآن، ومنهم من رفض كو ا ناسخة للقرآن أو مخصصة له.

[25] الخبر: العلم بالأشياء المعلومة- من جهة الخبر.. وأخبرت: أعلمت بما حصل لي من الخبر. والنبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن، ولا يقال للخبر -في الأصل- نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة، ويكون صادقاً، وحقّه أن يعرى عن الكذب: كالمتواتر وخبر الله وخبر الرسول ﷺ ولتضمنه معنى الخبر - يقال: أنبأته بكذا، ولتضمنه معنى العلم- يقال: أنبأته كذا. قال: وقوله تعالى: (إن جآءكم فاسق بنبإ) (الحجرات: 6)؛ فيه تنبيه على أن الخبر إذا كان شيئاً عظيماً فحقّه أن يتوقف فيه؛ وإن علم وغلب على صحته الظن - حتى يعاد النظر فيه، ويتبين" (والجمع أنباء (كخبر وأخبار. وقد (أنبأه إياه) إذا تضمن معنى العلم، (وأنبأ به) إذا تضمن معنى الخبر - أي: (أخبره كنبأه) مشدداً. انظر:

- الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، دمشق: دار القلم، 1997، 141. وفي القاموس وشرحه: (الخبر محركة النبأ) هكذا في المحكم. قال الزبيدي: ونقل شيخنا عن السمين في إعرابه - قال: أنبأ ونبأ، وأخبر وخبر - متى ضمنت معنى العلم عديت لثلاثة، وهي اية التعدي. وفي مادة (خبر) باب الراء فصل الخاء قال: ثم إن أعلام اللغة والاصطلاح قالوا: الخبر: عرفاً ولغة: ما ينقل عن الغير، وزاد فيه أهل العربية: واحتمل الصدق والكذب لذاته؛ والمحدثون استعملوه بمعنى الحديث، أو الحديث: ما عن النبي ﷺ والخبر: ما عن غيره. انظر:
- الزبيدي، المرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1965.

وقال الحافظ ابن حجر في النـزهة: "الخبر - عند علماء هذا الفن: مرادف للحديث. وقيل: الحديث ما جاء عن النبي ﷺ والخبر: ما جاء عن غيره، ومن ثمّ قيل: لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها: "الأخباري"، ولمن

(فمنهم) من قال: ليس هناك طريق تفيدنا ثبوت ذلك: لا علماً ولا ظناً؛ لا بالتواتر ولا بالآحاد. فمن هنا: أنكروا العمل بكل ما يروى عن رسول الله؛ وردوا الأخبار كلّها؛ لا من حيث صدورها عن الرسول، أو أن ما صدر ليس بحجة، بل: من حيث عدم ثبوت هذا الصدور -عندهم- بأي طريق يصح الاعتماد عليها، والاطمئنان إليها.

وهذا الفريق -من الناس- ذكره السيوطي [26] مبيناً شبهتهم؛ من غير أن يتهمهم حيث يقول: "ومنهم (ممن أنكر الاحتجاج بالسنة): من أقر للنبي ﷺ بالنبوة؛ ولكن قال: إن الخلافة كانت حقاً لعلي؛ فلما عدل ا الصحابة إلى أبي بكر (رضي الله عنهم أجمعين) قال: هؤلاء الصحابة كفروا: حيث جاروا، وعدلوا بالحق عن مستحقه. وكفّروا علياً (رضي الله عنه) أيضاً: لعدم طلبه حقه. فبنوا على ذلك رد الأحاديث كلها: لأ ا عندهم (بزعمهم) من رواية قوم كفار. فإنا لله وإنا إليه راجعون."

(ومنهم) من قال: إنما يثبت بالتواتر فقط. ورد جميع أخبار الآحاد.

(ومنهم): من أثبته بكل منهما. وهؤلاء قد اختلفوا في شروط خبر الواحد (الذي يحصل به الإثبات) اختلافات كثيرة:

فالحنفية: يشترطون: أن لا يخالفه راويه، وأن لا يكون فيما تعم فيه البلوى، وأن لا يعارض القياس. والمالكية: يشترطون: أن لا يخالف عمل أهل المدينة. والشافعية: يشترطون: أن لا يكون مرسلاً. والخوارج: يقتصرون على أحاديث من يتولونه من الصحابة؛ فالأحاديث عندهم هي ما خرجت للناس قبل الفتنة. أما بعدها: فإ م نابذوا

يشتغل بالسنة النبوية: "المحدث". وقيل: بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل حديث خبر من غير عكس". أ. هـ. انظر:

- العسقلاني، ابن حجر. **نـزهة النظر**، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1975، ص (18-19).

وقال التاج السبكي: "وأبى قوم تعريفه (أي: الخبر) كالعلم والوجود والعدم" وقال الشارح الجلال: "لأن كلا من الأربعة ضروري، وقيل: لعسر تعريفه" انظر:

- العبادي، ابن القاسم. **الآيات البينات، حاشية على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع لابن السبكي**، القاهرة: المطبعة الأميرية. (192/3).

[26] السيوطي، جلال الدين. **مفتاح الجنة**، في **الاحتجاج بالسنة**، تحقيق السيد الجميلي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1985، ص3.

الجمهور كله، وعادوه؛ لاتباعهم أئمة الجَور على زعمهم، فلم يكونوا أهلاً لثقتهم. وبعض الشيعة: كانوا يثقون بالحديث متى جاءت روايته من طريق أئمتهم، أو ممن هو على نِحلتهم؛ ويدعون ما وراء ذلك؛ لأن من لم يوال علياً ليس أهلاً لتلك الثقة، إلى غير ذلك من الاختلافات.

ونحن -في هذا المقام- لسنا بصدد بيان هذه الاختلافات كلها، وشرحها وبيان الحق فيها؛ فإنه ليس من موضوعنا في هذه الدراسة.[27] وإنما تعرضنا لها -على سبيل الإجمال- لئلا يلتبس الأمر على القارئ؛ فيظن أن هذه الاختلافات، أو بعضها اختلاف في الحجية.

3. المحدِّثون والأخبار:

حاول المحدثون أن يكونوا وسطاً بين علماء الأصلين: أصول الدين وأصول الفقه والفقهاء، فأسسوا "علمي الحديث رواية ودراية". والمحدثون ليسوا سواء: فهناك المتقدمون، وهناك المتأخرون منهم. وقد اختلفت اصطلاحات الفريقين وسنلِم بشيء من ذلك بإيجاز إن شاء الله.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الجيل الذي عاش مع رسول الله ﷺ عرف بأنه "جيل التلقّي"، وعرف الجيل الثاني بأنه "جيل الرواية"، كما عرف الجيل الثالث بأنه "جيل الفقه" والواقع أن هذه الأجيال متداخلة عدا "جيل التلقّي" الذي تعد النقطة الفاصلة فيه وفاة رسول الله ﷺ. وفي جيل التلقّي لم تغب "الرواية" تماماً عن ذلك الجيل كما تقدم؛ لأن الذين لم يكونوا يشهدون رسول الله ﷺ يروي لهم الحاضرون من الصحابة ما شاهدوه وما سمعوه منه -صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، وهؤلاء الغزاة والمسافرون والساكنون خارج المدينة هم الأكثرون. فالرواية كانت شائعة، لكن أكثر أولئك الذين

[27] للاطلاع على هذه الاختلافات وحجج أصحا ا، انظر:

- الرازي، فخر الدين. **المحصول** في **أصول الفقه**، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج4، ص 353-475.

كانوا يتلقون الروايات يستطيعون التأكّد من صحة ما روي لهم عند لقائهم برسول الله ﷺ ومشاهدتهم المباشرة لأحواله[28] ولذلك فإن وجود ظاهرة الرواية بذلك الشكل لا ينـزع عن ذلك الجيل اتصافه بأنه "جيل التلقّي" الذي كانت سماته الأساسية أنه جيل الاتباع والتأسي والاهتداء والاقتداء بهدي رسول الله ﷺ دون كبير مشقة، أو جهد بالغ.

أما "جيل الرواية" بعد وفاة رسول الله ﷺ فقد تداخل مع "جيل الفقه"، لكن ذلك التداخل لم يكن كاملاً ولم يمنع تمايز المعارف والمسائل المتصلة بالفقه عن المعارف والمسائل المتصلة بالرواية. إذ أنّ وجود العلماء القادرين على الإحاطة بالفقه وأدلّته، والروايات وأسانيدها نادر جداً. ولذلك قال اللكنوي (ت 1304هـ) "...إنّ الكتب الفقهية وإن كانت معتبرة في أنفسها بحسب المسائل الفرعية، وكان مصنفوها -أيضاً- من المعتبرين والفقهاء الكاملين لا يعتمد على الأحاديث المنقولة فيها اعتماداً كلّياً، ولا يجزم بورودها وثبوتها -قطعاً- بمجرد وقوعها فيها، فكم من أحاديث ذكرت في الكتب المعتبرة وهي موضوعة ومختلقة ... ثم قال: فمن المحدثين من ليس له حظ إلاّ رواية الأحاديث ونقلها من دون التفقّه والوصول إلى سرها. ومن الفقهاء: من ليس لهم حظ إلاّ ضبط المسائل الفقهية من دون المهارة في الروايات الحديثية...".[29]

وهذا يدل على أن هناك أطواراً ثلاثة مرت بها معارفنا الإسلامية:

الطور الأول: طور "الثقافة الشفوية" وتداول سائر أنواع المعارف شِفاهاً ومنها السنن والنص الوحيد والمدون في السطور والمحفوظ في الصدور في تلك المرحلة، هو القرآن المجيد -وحده- وكل ما عداه كان يجري تداوله شفاهاً إلاّ في القليل النادر.

---

[28] قد أخرج مسلم في كتاب **الإيمان** من صحيحه بشرح النووي، مج1، ص169، حديث أنس في مجيء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: "يا محمد أتانا رسولك فزعم كذا. قال النووي: "واسم الأعرابي ضمام بين ثعلبة، كما جاء مسمى في رواية البخاري وغيره." انظر أيضاً:

- اللكنوي، محمد عبد الحي، **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة** تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1964، ص (25).

[29] اللكنوي، محمد عبد الحي. **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، مرجع سابق، ص30-31.

والطور الثاني: طور الجمع والتدوين الذي بدأ بجمع المرويات ثم تدوينها من عام (83 هـ) على يد عبد العزيز والد عمر، واستكمل عمر بن عبد العزيز عام (99 هـ) ما بدأه أبوه وقد جمعت فيه الأحاديث والأخبار وآثار الصحابة في التفسير والفقه وما إليها. وتكامل التدوين الرسمي لجملة من العلوم والمعارف الإسلامية عام (143هـ)، وذلك في عهد أبي جعفر المنصور، واستمر -بعد ذلك- مما يقرب من مائة عام.

الطور الثالث: هو طور الفرز والتمايز أي: فرز تلك المعارف وتمييز بعضها عن بعض، وظهور ما عرف فيما بعد بـ"مبادئ العلوم" - أي: أن يكون لكل علم تعريف يميزه عن سواه، وموضوع يتقيد به، وبيان لمصادره وموارده وغايته وفوائده إلى أن اكتملت هذه المبادئ لتصبح عشرة.[30]

وكلام اللكنوي يشير إلى ظاهرة خطيرة مبكرة هي ظاهرة "فصام بين الفقه والحديث"، وهي ظاهرة بدأت بواكيرها بالظهور سنة (40هـ)،[31] وتطورت إلى أن أخذت شكلها الحد في تكوين "مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث".[32] وهذه الظاهرة لم تكن صحية في آثارها وإن كان ذلك لا ينفي الحاجة إليها من بعض الجوانب الفنية أو التعليمية.

4. علوم الحديث: رواية ودراية

كثيراً ما استعمل المتأخرون أمثال ابن الصلاح والسيوطي وغيرهما صيغة الجمع في التعبير عن المعارف المتعلّقة بالحديث، فقالوا "علوم"[33] باعتبار أن اصطلاحهم إطلاق

---

30 هي: الحد والموضوع والغاية والفائدة والمصادر والموارد وحكم تعلم ذلك العلم، ومؤسسه أو أول جامع لمسائله، ونسبته إلى ما سواه تأثراً وتأثيراً.

31 على ما ذكر مصطفى عبد الرزاق في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،ن القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966.

32 العلواني، طه جابر. **أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

33 هي خمسة وستون فناً على ما ذكره النووي، وسميت بـ"علوم الحديث" لأن البحث قد يستقل ببعضها بحيث يسمى باسم خاص، ويصير العلم ا نوعاً من ذلك العلم فتكثر بذلك علوم الحديث، وتكون تلك العلوم بمثابة أنواع لعلمي الرواية والدراية. فيقال مثلاً "علم الجرح والتعديل". قلت: لكن هذا التكثير لا ضرورة له، وذلك

مصطلح "علم" على كل مجموعة من المعارف الكلية أو المسائل الجزئية أو الملكة التي تتكون لدى المعارف بتلك المسائل بحيث يستطيع ـا أن يميز بين مسائلها وقضاياها، أو تلك ا ـموعة من العارف التي يمكن أن تنسب إليها المبادئ العشرة التي ذكرناها. كما أطلقوا على مجموعة المعارف التي تكونت حول القرآن ا يد من تفسير وتأويل وأسباب نــزول وما إليها "علوم القرآن".

وعند التحقيق نجد للحديث علمين يمكن أن تندرج تحتهما سائر المعارف المتعلقة به وهما: علم الحديث رواية، وعلم الحديث دراية. وقد عرف المتقدمون من المحدثين "علم الحديث رواية" أو "علم الرواية" بأنه "علم يبحث في كيفية اتصال الأحاديث برسول الله ﷺ من حيث معرفة أحوال روا ا ضبطاً وعدالة، ومن حيث كيفية الإسناد اتصالاً وانقطاعاً ونحو ذلك". وقد يطلقون عليه "أصول الحديث" مقابل "أصول الفقه" الباحث في أحوال الأدلة.

أما المتأخرون منهم -وهم من جاؤوا بعد الخطيب البغدادي- فقد عرفوه: بأنه "علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفة حتى الحركات والسكنات في اليقظة وفي المنام.[34] ويستبدل متأخرو الشيعة كلمة "المعصوم" في تعريف أصحابنا "بالنبي".

لأن هذه الأقسام من الصعب أن يفرد كل منها بمبادئ عشرة مستقلة؛ لأ ا لا تعدو أن تكون أقساماً مندرجة تحت العلمين المذكورين اللذين يعتبران علمين للتوكيد على مزيد من الاهتمام بكل جانب من جوانبهما وتحقيق نوع من التمايز بينهما للأغراض التعليمية. انظر:

- عبد اللطيف، عبد الوهاب. **المبتكر الجامع لكتابي المختصر والمعتصر** في **علوم الأثر**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1386هـ /1966م

[34] يبني الذين أضافوا "المنام" إضافتهم هذه على أن رؤيا الأنبياء وحي، وربطوا ذلك بقصة منام إبراهيم، وهو أمر لا يستقيم في شريعة رسول الله ﷺ وإذا قيل هذا فيما هو من قبيل البشرى والموعظة والعبرة فلم يعرف في الشريعة الإسلامية حكم واحد ثابت لا دليل عليه إلاّ الرؤيا المنامية. إنّ القرآن ا يد قد بين طرائق الوحي بقوله تعالى: "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم." (الشورى: 51) وقد سألت أمنا عائشة رضي الله عنها - رسول الله ﷺ عن "كيفيات مجيء الوحي إليه فبينها في أحاديث صحاح رواها البخاري وغيره، ولم يكن من بينها "الرؤيا المنامية". ومزج بعضهم بين المنام و"النفث في الروع" لا مسوغ له؛ فالنفث في الروع إنما يحدث في حال اليقظة وفق كيفية طرق

والاختلاف بين التعريفين يتضح حين نتبين أن تعريف المتقدمين ينظر إلى المسائل التي يتكون هذا العلم منها على أنها مسائل البحث في أحوال الرواة تعديلاً وجرحاً، تزكية وا اماً؛ فالبحث في هذا العلم منصب على أحوال الرواة بقطع النظر عما رووا، إلاّ إذا كان ما رواه الراوي يمكن أن يلقي ضوءاً على حاله ويساعد في الحكم عليه. مثل ما رواه سهيل بين ذكوان: أنه لقي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بـ"واسط" في العراق، وسمع منها أحاديث رواها؛ وعلمنا أم المؤمنين توفيت سنة 57هـ، وأن مدينة "واسط" اختطها الحجاج سنة (83هـ). فإن ذلك الكذب في الرواية يفيدنا في الحكم على الرجل بأنه كذاب وذلك ما يهتم به "علم الرواية". أما النقد الموجه إلى المروي نفسه فهذا في أصله لا يدخل في مجال علم الرواية، بل هو من "علم الدراية" كما سيأتي.

ومثله ما أورده ابن المنادي من أنّ الأعمش أخذ بركاب أبي بكرة الثقفي؛ وأبو بكرة توفي سنة (51هـ) والأعمش ولد سنة (61هـ). فذلك يبين لنا أن المدعو ابن المنادي كذاب لا يقبل حديثه حتى لو نقل أموراً لا تشتمل على مثل هذه الثغرات والأكاذيب الصلعاء.[35]

أما تعريف المتأخرين فإنه منصب على النقل أي: نقل ما أضيف إلى النبي ﷺ فموضوع العلم عند المتأخرين يكون أحوال النبي ﷺ. أما عند المتقدمين فإنّ موضوعه أحوال الرواة.

ويعد محمد بن شهاب الزهري واضع علم الرواية. وقد استمده من كل ما من شأنه أن يعين ويساعد في توثيق الرواة وتضعيفهم، والحكم عليهم من هذه الناحية، للحكم -بعد ذلك- بقبول مرويا م أو ردها. ويدخل في ذلك ولادا م ووفيا م

الوحي التي ورد القرآن ا يد ا. وكثير من الذين أضافوا مثل هذه الأمور إنما أضافوها عن قياس على رؤى الأنبياء السابقين، وهذا قياس لا يستقيم لفوارق عديدة ليس هذا مجال التفصيل فيها. أو أنهم أضافوها لتسهيل مفهوم "الوحي" وجعله سائلاً لا يتحدد بحيث ينفتح على ما يريدون إدراجه تحته. مثل بعض أولئك الذين أتعبتهم متابعة علوم الرواية والدراية فنبذوها وراءهم، وصار بعضهم يردد: "أنتم تروون عن فلان وعن فلان وأنا أروي عن قلبي عن ربي"، دون أن يدري أنه إنما يروي عن الشيطان في هذه الحالة!

[35] عبد اللطيف، عبد الوهاب. **المبتكر الجامع لكتابي المختصر والمعتصر** في **علوم الأثر**، مرجع سابق.

وتاريخهم، وأقوال معاصريهم فيهم وسيرهم الذاتية وعدالتهم وما قد يفيد في ذلك من مرويا م.

أما حكم تعلّمه فالوجوب الكفائي عند تعدد القادرين على المهارة في هذا ا ال. والوجوب العيني على من انفرد ذه القابلية أو القدرة. وفوائده وغاياته لا تخفى.

أما علم الحديث دراية فقد عرفه المتقدمون بأنه: "العلم الباحث عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث، وعن المراد منها مبنياً على قواعد العربية وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبي ﷺ".

وموضوعه -عندهم- الأحاديث المروية من الحيثيات الواردة في التعريف.

ومصادره: العلوم العربية بأنواعها من نحو وصرف وبلاغة...إلخ والأصلان: أصول الدين وأصول الفقه، والفقه.

وواضعه أصحاب النبي ﷺ الذين تتبعوا أحواله، وضبطوا أقواله وأفعاله وصفاته ونقلوها للآخرين بياناً للقرآن ومنهجاً لاتباعه، وطريقاً للتأسي به ﷺ. ومارسوا عمليات التثبت منها بقدر ما تتيحه إمكانات عصورهم، واستدراك بعضهم على بعض، وقد رسم منهج نقد المتون من جاء بعدهم.

وفائدته: الوصول إلى القطع أو الظن الغالب في الأكثر إلى أنّ ذلك "المتن المروي" مقبول مطلقاً أو مقبولاً بشروط أو مردوداً والحكم بصحته أو ضعفه أو وضعه.

عرف المتأخرون "علم الحديث دراية" بأنه: "علم به يعرف حال الراوي والمروي من حيث القبول والرد". فتعريف المتقدمين يسمح بنقد المتن وتحليله ودراسته، ليعلم تقدمه من تأخره وما إذا كان معارضاً للقرآن أو لمتواتر أو مشهور من السنة، أو للمشاهدة والحس والتجربة وغيرها؛ فذلك داخل في "الدراية" عند المتقدمين". أما على تعريف المتأخرين فإنّ هناك مزجاً بين الراوي وما رواه؛ وفي هذا تكاد "الرواية والدراية" أن يصبحا شيئاً واحداً. ولعل ذلك ما جعل الجهد الأكبر ينصرف إلى الإسناد وأحوال الرواة. ويصبح الجهد المبذول في "نقد المتن" جهداً ثانوياً، فإذا صح

السند لم يلتفت إلى المتن ونقده إلاّ في أحوال محددة، فيتعلّق القبول والرد في الكثير الغالب في الإسناد وحده، علماً بأنّ "نقد المتن" لا يقل أهمية عن "نقد السند" إن لم يزد؛ خاصة وأنّ كثيراً من الأحاديث إن لم يكن أكثرها قد روي بالمعنى.

ومع ذلك فإنّ المتقدمين والمتأخرين -معاً- قد وضعوا مجموعة من المقاييس والضوابط الخاصة بنقد المتون، وهي مقاييس مهمة لا يعسر على طالب العلم الجاد استخلاصها من كتابا م ولو بشيء من الجهد، ليبني على تلك القواعد منهجية "نقد للمتون" بحيث تتكامل المنهجيتان: منهجية نقد السند ونقد المتن، بشكل يمكّن من تشغيلهما معاً ليعضد كل منهما الآخر. فإنّ "العلل في الأحاديث" وإن كانت أكثر ما تكون من الأسانيد، لكنها تقْدح في الإسناد والمتن معاً؛ وإذا أُعِل المتن فلابد أن تكون لهذه العلّة علاقة ما بحلقة أو أكثر من حلقات السند، إذا لم يرو ذلك المتن من طريق صحيح آخر لا علة فيه؛ فإذا برزت العلة في المتن فإنّ المحدث يحتاج آنذاك إلى مراجعة شاملة دقيقة لسائر الرواة الذين نقلوا ذلك المتن، وعلى الباحث أن يبذل مزيداً من الجهد في فحصه ونقده، ليحكم على الحديث بعد ذلك عن بينة.

وفي هذا المقام يمكن التساؤل: أيمكن اعتبار الرواية والدراية علماً واحداً؟ مما تقدم يظهر ميل المتقدمين إلى اعتبارهما علمين منفصلين يؤدي كل منهما دوره في النتيجة النهائية، وهي الحكم بقبول الحديث أو رده. في حين نجد أن ميل المتأخرين إلى المزج بينهما مزجاً لا يلغي سائر الفوارق بينهما، بل يؤدي إلى تداخل يعزز الحاجة إليه -عندهم- تداخل النتائج. ومع ذلك فإننا نفضل الإنحياز إلى مذهب المتقدمين، والفصل بينهما- أي: بين علمي الرواية والدراية؛ لأن ذلك أعون على تشغيل المنهجيتين معاً: منهجية الرواية ومنهجية الدراية "فإنّ كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض" وقد رأينا ما أدى إليه المزج بينهما من جعل منهجية الرواية (الإسناد) تطغي على منهجية الدراية و"نقد المتون"، أو تتجاوزها.

رابعاً: مقاييس نقد المتون:

إنّ إعمال مقاييس "نقد المتون" ضرورة ملحة لا يمكن الاستغناء عنها والاكتفاء بـ"نقد الأسانيد" وحده، سواء أكان الإسناد عالياً أو نازلاً، صحيحاً أو مشهوراً، حسناً أو دون ذلك. والأسباب التي تجعل من "نقد المتون" ضرورة ملحة كثيرة، منها:

أولاً: ما ذكره الإمام الشافعي في الرسالة، وقد جاء فيها قوله رضي الله عنه: "...كل ما سن رسول الله مع كتاب الله من سنة فهي موافقةٌ كتاب الله في النص بمثله، وفي الجملة بالتبيين عن الله، والتبيين يكون أكثر تفسيراً من الجملة...". ثم قال: "...ورسول الله عربي اللسان والدار فقد يقول القول يريد به العام وخاصاً يريد به الخاص...

ويسأل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه منتقصاً، والخبر مختصراً، فيأتي ببعض معناه دون بعض... ويحدث عنه الرجل الحديثَ قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب. ويسن في الشيء سنة، وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلّص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللّتين سن فيهما. ويسن سنة في نص معناه فيحفظها حافظ، ويسن في معنى يخالفه في معنى، ويجامعه في معنى سنة غيرها لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كلٌّ ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافاً وليس منه شيء مختلف.

ويسن بلفظٍ مخرجه عام جملة بتحريم شيء أو بتحليله، ويسن في غيره خلاف الجملة، فيستدل على أنه لم يرد بما حرم ما أحلّ، ولا بما أحلّ ما حرم".[36]

إن الإمام الشافعي يرحمه الله - وهو الملقّب بناصر السنة- يبين لنا في كلامه هذا أنواعاً من الأحاديث والسنن لا يمكن أن يحدد المراد ا دون نقد المروي وتحليله بدقة وبعمق شديد، لمعرفة كيف رويت وكيف نقلها السامع وكيف تحملها وكيف أداها. والشافعي يقول هذا عن خبرة ودراية وتجربة، فهذا مما ورد في رسالته المصرية التي كان

[36] الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، **الرسالة**، مرجع سابق، الفقرات 570، و575-580.

فراغه منها بعد عام ست وتسعين ومائة بعد الهجرة، حين كان الناس ما يزالون في قلب عصر الرواية.

ثانياً: إن كثيراً من الأحاديث بناءً على ما ذكره الإمام الشافعي فيما مر وغيره رويت بالمعنى. وكثير منها قد اجتاز "حواجز الإسناد" ومر من خلالها. ولم تستطع غرابيل "منهجية الإسناد الذاتية" لأسباب عديدة أن توقفها أو تعرقل مرورها. ولذلك أَلِف الرواة المتحوطون أن يختموا روايا م بعبارة: "أو كما قال" صلى الله عليه وعلى آله وسلّم- وهي شائعة في تعبيرا م، ومنهم بعض محدثي الصحابة الذين سمعوا تلك الأحاديث، وشاهدوا الأحوال المحيطة ا. ولا يغير من هذه الحقيقة اختلاف العلماء بعد ذلك في "حكم الرواية بالمعنى" على مذاهب خمسة نجدها مبسوطة بتفاصيلها وأدلّتها وانتماءات أصحا ا والقائلين ا في كتبهم نحو "الكفاية للخطيب البغدادي" و"الباعث الحثيث لابن كثير" و"المقدمة لابن الصلاح" و"تدريب الراوي للسيوطي"، كما تجدها في مبسوطات أصول الفقه نحو "المحصول للرازي."

والإمام الشافعي يرحمه الله -وهو من هو في علمه وفقهه وانتصاره للسنة- تحدث عن اختلاف الصحابة في رواية "التشهد" ونقل رواية ابن مسعود عنه ﷺ وليؤكد ابن مسعود صحة روايته أكّد: أنه ﷺ "كان يعلمهم التشهد كما يعلّمهم السورة من القرآن" ثم ذكر رواية عمر التي قالها على المنبر وهو يعلّم الناس التشهد تأسياً برسول الله ﷺ وكانت ألفاظه مختلفة عن اللّفظ الذي رواه ابن مسعود ثم صار الإمام الشافعي إلى رواية ابن عباس واعتبرها الأثبت وهي مغايرة لرواية ابن مسعود وللمروي عن عمر. وتعددت الروايات عن جابر وأبي موسى وعائشة وابن عمر وكلّها قد يخالف بعضها بعضاً في ألفاظه...ليس فيها شيء إلاّ في لفظه شيء آخر غير ما في لفظ صاحبه، وقد يزيد بعضها الشيء على بعض.

وفي معرض مناقشة الإمام الشافعي لذلك، وتأويله وبيانه قال: "كل كلام أريد به تعظيم الله، فعلّمهم رسول الله، فلعلّه جعل يعلّمه الرجل فيحفظه، والآخر فيحفظه، وما أخذ حفظاً فأكثر ما يحترس فيه منه إحالة المعنى..." ثم قال: "فلعل النبي أجاز لكل

امرئ منهم كما حفظ؛ إذ كان لا معنى فيه يحيل شيئاً عن حكمه. ولعل من اختلفت روايته واختلف تشهده إنما توسعوا فيه، فقالوا على ما حفظوا وعلى ما حضرهم وأجيز لهم...".[37] ومثل ذلك أحاديث ألفاظ التشهد وألفاظ الأذان والإقامة وأحاديث قراءة البسملة والتأمين من الأمور اليومية المتكررة التي يشهدها المئات من الصحابة - رضوان الله عليهم. و"نقد المتون وتحليها" ودراستها وتمحيصها ومقارنة بعضها ببعض يصبح ذلك من الأمور التي لا يمكن الاستغناء عنها أو تعطيلها بحال.

ثالثاً: إنّ "نقد المتون" يساعد على كشف بعض العلل الخفية في الإسناد؛ وقد يساعد في تقليل نسبة تأثير "الذاتية" في الإسناد توثيقاً وتضعيفاً؛ ونعني بالذاتية ما أَلِفَه كثير من العلماء من أحكام بالتوثيق والتضعيف تعتمد على الرأي الشخصي للراوي وموقفه من المروى عنه، ولعل من ذلك ما اعتاد الشافعي وغيره من استعمال عبارات "حدثني الثقة" أو "حدثني من لا أ م" أو نحوها، مما يصعب اعتباره حكماً موضوعياً قائماً على معطيات موضوعية دقيقة.

ومما هو معروف لدى الباحثين في "علمي الرواية والدراية" أن المؤلفين في تراجم رجال الحديث لم يحرروا تواريخ الرواة من أهل مكة والمدينة خاصة، واضطربت نقولهم فيها كثيراً... ولكنهم حرروا تواريخ الرواة من أهل العراق وأهل الشام..." كما نص على ذلك المحدث الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله،[38] فالجمع بين نقد الأسانيد ونقد المتون يوجدان -معاً- غلبة ظن عند الحكم على الحديث تمكّن الباحث من الركون إليه.

فما هي مقاييس نقد المتون؟

إنّ "مقاييس نقد المتون" وإن نالت من المحدثين اهتماماً، لكن اهتمام الأصوليين والفقهاء ا كان أكثر؛ إذ ما من إمام من أئمة الأصول والفقه والاجتهاد إلاّ رووا عنه أنه قد رد أحاديث صحت عند المحدثين، وقبلها وأخذ ا بعض ا تهدين، في حين

---

[37] المرجع السابق، الفقرات من (737-757).

[38] المرجع السابق، الفقرة 306.

ردها مجتهدون آخرون وبنوا عليها خلافهم في المسائل التي تعلّقت ا. وعند النظر في الأسباب والعلل التي يذكرو ا في هذا ا ال نجد أهم ما يثيرون أموراً تتعلق بالمتون، وتقوم على نقدها، أو تأويلها. والأمثلة على ذلك كثيرة، ونماذجها تِند عن الحصر.

وحين نجمع تلك المقاييس والضوابط التي تركوها لنا في هذا ا ال نجد أهمها تسعة عشر مقياساً يرد الحديث لو لم يمر منها بنجاح هي:

1. أن لا يخالف صريح محكم القرآن أو محكم السنة، أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة.
2. أن لا يكون مخالفاً للحس والمشاهدة.
3. أن لا يكون مخالفاً لما هو علمي ثابت من قوانين الطبيعة وسننها في الكون والخلائق.
4. أن لا يكون منافياً لبديهيات العقول، أو معارضاً لأي دليل مقطوع به. أو منافياً للتجربة الثابتة.
5. أن لا يكون مخالفاً لما هو ثابت من علم الطب والفلك وغيرها من العلوم البحثية.
6. أن لا يكون ركيك اللفظ بحيث لا يرتقي إلى مستوى فصاحة وبلاغة "أفصح من نطق بالضاد" ﷺ، أو يشتمل على ألفاظ لم تكن متداولة في عصره.
7. أن لا يشتمل على دعوة أو إقرار لرذيلة تتنافى مع الشرع.
8. أن لا يشتمل على سخافات وسفاسف يترفع عنها العقلاء.
9. أن لا يكون فيه دعوة أو ترويج لمذهب أو فرقة أو قبيلة. ولذلك ترد رواية الراوي المنتمي والمتعصب إلى مذهب أو نحلة يتمذهب ا أو يتعصب لها.
10. أن لا يخالف الوقائع التاريخية الثابتة بالتواتر المعتبر، أو تلك التي تثبتها آثار ظاهرة يقر أهل الاختصاص علاقتها وارتباطها بتلك الوقائع ووقت حدوثها.
11. أن لا يخبر عن أمور عظيمة يشهدها الكافّة بخبر يتفرد به راو أو إثنان.

12. أن لا يكون مخالفاً للمعقول المقبول في أصول العقيدة من صفات الله -تبارك وتعالى- وما يجب في حقه وما يستحيل وما يجوز. وكذلك بالنسبة للرسل الكرام وما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز.

13. أن لا يرد بوعد بالثواب العظيم على العمل الصغير. وأن لا يشتمل على الوعيد الشديد على الصغائر والأمور الهينة.

14. أن لا يكون للرواي مصالح أو بواعث أو مؤثرات تحمله على رواية ما روى.

15. أن لا يشتمل على الدعوة إلى موروثات عقائدية أو فلسفية مأخوذة عن أديان أو حضارات غابرة.

16. أن لا يكون في المتن شذوذ أو علّة قادحة ولا في السند. ولهم في تفسير الشاذ مذاهب صوب ابن كثير في الباعث الحثيث منها ما قاله الإمام الشافعي فيه من أنه "إذا روى الثقة شيئاً قد خالفه الناس فيه فهوالشاذ - بمعنى المردود ..." وفرق ابن كثير بين ذلك وبين ما يرويه الثقة - المستوفي للشروط، ولا يرويه غيره. فإذا اختل شرط من الشروط المطلوب توافرها في الراوي كان حديثه مردوداً - ونحو الشاذ ما سموه بالمنكر ..."[39] والحديث قد يصح إسناده أو يحسن للثقة في رواته، ولكنه يرد لوجود شذوذ أو علّة في متنه. (المبتكر 21) وقد مثّل بعض الأصوليين له بحديث أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام - كان يجهر "ببسم الله الرحمن الرحيم" في الصلاة. فلأنّ الأمر مما يفترض فيه الاشتهار وكثرة الرواة كان انفراد أبي هريرة بروايته شذوذاً وإن صح سنده.[40]

17. أن لا يعرض عنه الأئمة من الصحابة؛ بأن يختلفوا في حكم حادثة يقولون فيها باجتهادا م، ولا يحتج أحد منهم به، فذلك دليل على عدم صحته عندهم، وما لم

[39] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. **الباعث الحثيث: شرح اختصار علوم الحديث**، القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، 1958، ص43 (57-58)

[40] **تسهيل الوصول إلى علم الأصول**، مصدر سابق، ص153.

يصح في ذلك العصر فإنه لا يكتسب الصحة بعده. ومثلوا له بحديث "الصدقة في مال اليتيم".[41]

18. أن لا ينكر الراوي الحديث الذي رواه بأن يقول: "ما رويت هذا" بعد حين.
19. أن يكون قد أداه كما سمعه دون زيادة أو نقصان.[42]

فهذه المقاييس النقدية بعضها يتعلق بالراوي وغالبيتها تتعلق بالمروي: أي بمتن الحديث ولفظه ومضمونه. وهي قائمة على استقراء لا يزال مفتوحاً لمن يجد ما يضيفه عليها. وحين نمعن النظر فيها فسوف نجدها منظومة يأخذ بعضها بالبعض الآخر، وقد استعملت في رصدها وبنائها مناهج عديدة فهناك "المنهج التاريخي" و"المناهج الأصولية والفقهية" و"المنهج اللّغوي" و"العلمي" و"التحليلي" إضافة إلى بعض المناهج المعرفية الأخرى مثل " منهج علم الاجتماع الديني: وذلك لتعدد متعلقات هذه الأحاديث وتنوعها.

إن مجال "النقد العلمي البناء" لا يمكن أن تغلق دونه الأبواب، ولن يكون حِكْراً على قبيل من الباحثين دون آخر. وهذا المنهج لم يوضع لمواجهة الأحاديث الضعيفة أو لنقد الأحاديث المعلولة، ولكنه وضع بهذا الإحكام لتدارك ما قد يكون تسرب إلى الصحاح من أحاديث لم تتعاضد المنهجيتان: منهجية نقد الأسانيد، ومقاييس نقد المتون فوجدت طريقها إلى مجاميع الصحاح. فإذا ساعدت هذه المنهجية بتكاملها وتلازمها ودقتها على تدارك بعض ما تسرب من الأحاديث إلى الصحاح فلا ينبغي أن نضيق ذرعاً بذلك، وإذا أكدت صحة ما كان فيه مقال فذلك فضل من الله ونعمة. فما من أحد يسره أن يجرح راوياً بذل من الجهد الكثير لخدمة أحاديث وسنن رسول الله -صلى الله عليه وعلى آله وسلّم- فإذا أُعملت المنهجية بتمامها وكمالها أمكن آنذاك أن نستفيد العلم والعمل معاً من تلك الأحاديث بدلاً من القناعة بغلبة الظن وحدها. وصار في مقدورنا -آنذاك- أن نستدل بتلك السنن بانطلاق واندفاع، وأن

---

[41] المرجع نفسه

[42] ويتعلق بهذا ويتفرع عنه موضوعات عديدة، مثل "زيادة الثقة واختصار الحديث... والرواية بالمعنى" لا نطيل بذكرها.

نستدل ا على ما نريد وأن نبني عليها، وعلى ما بينته من القرآن ا يد نظرياتنا ومعارفنا لمعالجة الكثير من شئون وشجون الحياة دون ريب أو تردد. وينبغي أن يكون في مقدمة المبادرين إلى تبني إعمال هذه المنهجية وبلور ا أولئك المتخصصون في علوم الحديث، ولا ينبغي لهم ولا لغيرهم أن يخشوا على السنة من تشغيل هذه المناهج، بل عليهم أن يتشجعوا ويشجعوا على ذلك بدلاً من ترك السنة والعمل في ميادينها لمقلّدين لمدارس "النقد ونقد النقد" الغربية المعاصرة التي انتهت إلى تفكيك كل شيء. وقد غزت عقول المسلمين أفكار منحرفة كثيرة ولا تزال موجات غزوها متدفقة، بل قد تكون -الآن- أكثر من أي وقت مضى، والاعتصام بالكتاب ثم الكتاب ثم الكتاب ثم بيانه من السنة النبوية الصحيحة المشرفة - هو النجاة، وهو سبيل الخلاص.

ولقد نبتت في عصرنا هذا وقبله بقليل نابتة هي من خلائف أولئك الذين قال سيدنا عمر فيهم: "...أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلّوا."[43]

وتأكيدنا على إخواننا وأبنائنا من طلبة العلوم الشرعية والنقلية أن يثْروا هذه المنهجية، ويعملوا على بلور ا وتعلّمها وتعليمها لإغلاق الطريق بوجه أولئك الذين أطلقوا على أنفسهم "القرآنيين" وما هم بقرآنيين. فهؤلاء قوم تأثروا بفلسفات نقد النصوص الكتابية وأدوا ا، وظنوا أنّ الأمة المسلمة كانت غائبة عن هذا النوع من النقد. والحق أن الأمة قد مارست جوانب كثيرة منه وتفردت عن سواها "بمنهجية الرواية والإسناد ونقد الأسانيد"، ولكن من جاء بعد أجيال الاجتهاد لم يبنوا على ما كان قد تأسس قبلهم، ولم يضيفوا إليه، بل آثروا الراحة والسلامة وتقليد من سلف؛ إذ أنّ اتجاهات التقليد لم تختص بالفقه -وحده- بل تحولت إلى منهجية شاملة، شملت فيما شملته علوم الحديث. فقلّد من جاؤا بعد القرن الرابع الهجري من سبقهم في التوثيق والتضعيف، والتعديل والتجريح، والتصحيح والتضعيف، والرواية والدراية. فاقتصرت الجهود على جمع ما فرقه السابقون، وتنظيم ما تركه السالفون، وشرحه لتقريبه من لغة معاصريهم، أو اختصاره إن طال عليهم رافعين شعار "ما ترك السالف

---

[43] الرازي، فخر الدين. **المحصول** في **علم الأصول**، مرجع سابق، مج5، ص433.

للخالف شيئاً" فاشتغلوا بتعظيم الأسلاف عن البناء على ما تركوا. فبدت منهجيتنا في "الرواية والدراية" وكأ ا قاصرة بعد التطور الهائل الذي شهدته دراسات النصوص الدينية في اليهودية والنصرانية وغيرهما. وهذه التطورات كانت وراء ظهور اتجاهات دينية في أتباع الدينين عديدة. فعنها نشأت فرق "البروتستانت" في النصرانية و"البابتست" وكنائس عديدة أخرى قد بلغ من اختلافها مع بعضها أن صار بعضها ينظر إلى بعض وكأنها أديان مستقلة لا تتبع مرجعية مشتركة؛ لأنّ "أسلحة النقد ونقد النقد" لم تبق في تلك المرجعيات مشتركاً.

ولم تكن اليهودية أقل تأثّراً بذلك، فعمليات "النقد ونقد النقد" قد ساعدت على إبراز تيارات عديدة فيها، من تلك التيارات من يعرفون أنفسهم "بالإصلاحيين". ومنهم طوائف العلمانيين اليهود الذين أوصلتهم أو سهلت لهم عمليات النقد والتأويل أن يجمعوا بين العلمانية واليهودية، ويحولوا اليهودية من ديانة وقوم إلى قوم لهم تراث تندرج بقايا اليهودية فيه، وهكذا استمرت عمليات "النقد التفكيكي" لتصل إلى العقل المسلم المعاصر آثارها من غير يؤ أو استعداد لمواجهتها. مع مجموعة من الأزمات الفكرية الخطيرة التي هيمنت عليه؛ ولعل أهمها -فيما نحن بصدده- أن متأخري المحدثين توهموا حواجز مفتعلة أو وهمية بين "علوم الحديث" وسائر العلوم الإسلامية الأخرى، وأصموا آذا م عنها، وحجروا ما كان يمكن أن يتسع. كما أن متأخري الفقهاء ظنوا أن قلّة بضاعتهم في الحديث ونقده لا ينقص من براعتهم في الفقه وهم في ذلك مخطئون. فقد دخلت إلى ساحات الفقه مسائل كثيرة ما كان لها أن تجد إلى الفقه سبيلاً لولا قلة عناية أولئك الفقهاء بالحديث. كما تسربت إلى مدونات الصحاح أحاديث ما كان لها أن تبلغ تلك المنـزلة، لولا قلة بضاعة بعض المحدثين بعلوم الفقه والحياة.

خامساً: درس مما تعرضت له الأديان السابقة:

يذكر التلمود البابلي عن توثيق أسفار التوراة ما يلي: "كتب موسى بنفسه كتبه -أي التوراة بأسفارها الأساسية- وكتب -أي موسى- جزءاً حول "بلعام بن باعورا"

(الذي ذهب كثير من المفسرين إلى أنه المقصود بقوله تعالى: ﴿واتلُ عليهم نبأ الذِي آتيناه آياتِنا فانسلخ مِنها فأتبعه الشيطانُ فكانَ مِن الغاوِين﴾ (الأعراف:175)، وكتاب أيوب، وكتب يشوع أو يوشع في المصادر العربية بنفسه كتبه والفقرات الأخيرة الثمانية للتوراة. وكتب صموئيل كتابه وكتب القضاة وروث. وكتب داود المزامير مستعملاً مؤلفات عشرة من الحكماء: آدم، ملكي صديق، إبراهيم، موسى، هيمان، أيديشوم، آصاف، والأبناء الثلاثة لكورة. وكتب آراميا كتاب وكتب الملوك والمراثى. وكتب حزقيال ومجموعته آشعيا، الأمثال ونشيد الأناشيد. وكتب رجال البيعة الكبرى حزقيال، الإثنى عشر، دانيال وإستير. وكتب عزرا كتابه وأخبار الأيام إلى زمنه".[44]

هذا أهم ما ذكره التلمود عن كتاب الأسفار التوراتية. وقد ساد الاعتقاد لدى اليهود لفترات طويلة بهذا الذي ذكره التلمود. وما زال البعض منهم يؤمن بهذا، لكن "النقد" الذي مارسه النقاد كذب ما يتعلق بموسى على الأقل مستفيداً من بعض عبارات التوراة التي قال التلمود: إن موسى كتبها؛ وذلك عندما وجدوا فيها عبارة تتحدث عن وفاة موسى ودفنه، وهي: "ومات عبدالله موسى عن مائة وعشرين عاماً ودفن في الجوآب من أرض مآب ولا يعلم أحد قبره الآن". فكان ذلك الكشف مفتاحاً لمراجعات كثيرة أحدثت في اليهودية تغييرات هائلة.

وبعد هدم المعبد على أيدي الآشوريين بقيادة "سارجون الثاني" صادر مصادر ديانتهم -كلّها- ودمر مملكة "أفرايم" ورحلهم إلى آشور سنة (722 ق. م.). وأحل محلهم سكاناً آخرين. كانت مملكة "أفرايم" تحمل اسم "مملكة إسرائيل" بعد موت النبي سليمان سنة (931 ق. م.). وكانت مملكة أخرى جنوبية لم تستطع -أيضاً- الاحتفاظ بالمصادر الأصلية. ولذلك توصل النقّاد إلى أن أول جمع لجزء من العهد القديم كان

---

[44] *The Babylonian Talmud*. Translated by Michael Rodkinson, New York: The Talmud Society, 1918.

انظر أيضاً:

- سوسة، أحمد. **العرب واليهود في التاريخ**، دمشق: دار العرب، 1993. وانظر أيضاً:
- ظاظا، حسن. **الفكر الديني اليهودي**، بيروت، دار القلم، 1407هـ.
- فتاح، عرفان عبد الحميد. **اليهودية: عرض تاريخي للحركات الدينية في اليهودية**، عمان: دار عمار، 1997.

على يد أحد ملوك مملكة الجنوب، وهو "يوشيا" الذي أعلن عثوره على نسخة من أصل التوراة التي كانت في مملكة "أفرايم" فأمر بدمجها بنسخة مملكة يهوذا التي كان يحكمها. وبذلك تمّ جمع أو تأليف ما عرف "بسفر التثنية" وبعد ذلك أقدم جمع وإبراز لجزء من "العهد القديم"، وقد حدث ذلك سنة (621 ق.م.) أي: بعد سبعة قرون من تاريخ أخذ موسى "لألواح الشهادة -كما يسمو ا- في طور سيناء.

وبعد السبي البابلي فُقدت الأصول مرة أخرى، فقام عزرا بإعادة كتابتها بعد رجوع اليهود من السبي البابلي، وذلك سنة (458 ق.م.) فأضاف عزرا ومن معه أربعة كتب أخرى إلى كتاب "التثنية" المذكور لتصبح "العهد القديم" أو "الأسفار الخمسة للتوراة".

ومن أخطر ما حدث لكتبهم -بعد ذلك- ثلاثة أمور: أولها أن كبار الأحبار أعطوا لأنفسهم صلاحيات واسعة لإزالة التناقض والتعارض بين تلك ا موعات. ومع ذلك فإنّ النقاد قد وجدوا فيها مادة دسمة للنقد؛ وثاني هذه الأمور هو أنهم اضطروا لاستعمال الترجمة؛ لأن اليهود العائدين لم يكونوا قادرين على التعامل بغير اللغة الآرامية. فكان لا بد من الترجمة إليها وقد أعطتهم الترجمة فرصة لإدخال معان إضافية وتعديلات بالقدر الذي رأوا أنهم بحاجة إليه؛ أما الأمر الثالث فهو الشرح والتوضيح والتركيز على معاني بكل ا موعات بالشكل الذي يفهمو ا به.

وقد استمرت هذه الأمور الثلاثة طيلة فترة حكم "الفرس الإخمينيين" لهم وهي فترة امتدت ما بين (539-331 ق.م.) لتظهر لديهم إلى جانب التوراة مصادر إضافية؛ أهمها "المدراش" و"المشناة". كانت "المشنة" أو "المشناة" شروحاً لأحكام التوراة، وتبويباً لما جاء فيها، والمدراش تعليقات عليها. وقد عكفوا على "المشنة" واشتغلوا ا وتداولوها شفوياً، واعتبروا نص التوراة مضمناً فيها، فخاف كثير من أحبارهم أن تطغى "المشنة" على التوراة، فينصرف الاهتمام كلّه إليها، وينسى الأصل التوراتيّ تماماً. فسموها "بالأصل الشفوي" للديانة اليهودية، ومنعوا من تدوينها، لتبقى في دائرة التداول الشفوي.

وقد انقسم اليهود في شأن "المشنة" إلى فريقين: فريق تحمس لها وتشبث ا، وهم من عرفوا "بالكتبة والفريسيين. وفريق عارض ذلك بشدة، ونادى بالاكتفاء "بالتوراة" أو "الأصل المدون"، وهم من عرفوا "بالصدوقيين والمغتسلين". ومن بين هؤلاء ظهرت فرقة "القرائين" من اليهود. إن القرائين عززوا دعواهم بالتشبث بالأصل المدون وحده ونبذ "التلمود والمدراش والمشناة" بأدلة كثيرة.

وهذه الظاهرة نفسها قد تكررت في النصرانية وكلا الظاهرتين تدلان على ذلك القلق البالغ، والاضطراب الشديد لدى المتدينين بين الكتب الأصلية المدونة وما تعرضت له من تحريف وإضافة ونقص، وبين شروحها وتفسيرا ا وتطبيقا ا، وإضافات رجال الدين وحذفهم منها سواء أكانوا مجامع، أو أصحاب مسئوليات كبيرة من الأفراد.

والإنسان هو الإنسان بفطرته وطاقاته وقدراته وضعفه، فإذا تلقّى ديناً وآمن به ثم أقبل على التدين به، فليس من اليسير عليه أن يمارس "التدين" حق الممارسة، بحيث يرتقي في ممارسته "التدين" إلى مستوى "الدين" نفسه. وفهم هذا الفرق بين سمو الدين وطبيعة التدين الإنسانيّ يمكن أن يساعدنا كثيراً في فهم بعض الظواهر. والتدين حق التدين نجده لدى الأنبياء والمرسلين، ثم الأمثل فالأمثل، ولذلك أُمر الناس بالتأسي بالأنبياء والمرسلين، وطاعتهم -في ذلك وحدهم- والاقتداء بأفعالهم للاقتراب من حالة "التدين بالدين حق التدين".

من هنا فإنّ الباحث في "علم اجتماع الدين" يجد في كثير من الأحيان تشا اً في بعض الظواهر لدى المتدينين على اختلاف أديا م. والظاهرة المشار إليها: ظاهرة "الانقسام إلى فريقين قد تكررت" في المحيط الإسلامي: فظهر فريق يذهبون إلى التمسك شبه الحرفيّ بالنص المنـزل الموحى، والتشبث بالتطبيقات والشروح والآثار المأثورة عن الأسلاف -وحدهم- للنص؛ وهؤلاء هم الذين يستحقون أن يطلق عليهم "السلفيون". وقد أطلق عليهم "أهل الحديث" أيضاً. وأطلق الشيعة عليهم "الأخباريين". وهناك الفريق الثاني، الذين لا يخالفون في التمسك بالنص المنـزل وحده، ولكن جمهور م تذهب إلى أنه لا بد من ضم البيان النبوي إلى النص باعتباره

البيان الوحيد الملزم. أما ما عدا البيان النبوي فهو غير ملزم والناس فيه بالخيار. وقد عمل الفريق الأول على إيجاد وبناء "إطار مرجعي كامل" يحتوي النص وبيانه النبوي، وأية بيانات أو تطبيقات للسلف في حدود القرون الثلاثة الخيرة التي اختلفوا في تفسيرها اختلافاً كبيراً. والناس -بعد ذلك- في نظرهم لا يحتاجون إلاّ لتوثيق المنقول، ثم تطبيقه؛ فذلك -في نظرهم- ما يجعل الناس في مأمن من التحريف والانحراف؛ كما أنه كفيل بسد أي ذريعة قد تؤدي إلى الابتداع والانحراف في فهم النص أو تطبيقه، ويجعل -بعد ذلك- من جمع وإحصاء المروي وتصنيفه منهجاً أو بديلاً عن المنهج. والذي يلفت النظر في توجه هذا الفريق أنه قد انتهى بعد القرن الرابع الهجري إلى التقليد- الذي كان في مقدمة أولويات هذا الاتجاه التحصن ضده، والحماية منه، ولكنه انتهى إليه بطريق تقليد الرواة والنقلة في قضايا الجرح والتعديل، والتوثيق، والتضعيف. أو تقليد ومتابعة الرواة في فهمهم لتلك المرويات، وفي ذلك ما فيه من توقف عن الإضافة إلى العلم، وتكريس "العقلية السكونية؛ ولذلك فإننا نرى الحاجة ملحة إلى إعادة النظر في بِنيةِ "علوم الحديث الفكرية والمنهجية"، ووضع قواعد كفيلة بتجديد تلك البِنية، وجعلها نسقاً مفتوحاً قابلاً للتجديد والتجدد، بحيث لا تصاب بالتوقف فتعجز عن مواجهة التطورات الهائلة التي تعج فيها "معارف نقد النصوص الدينية المعاصرة".

ونحن أحوج ما نكون إلى توجيه هِمَمِ المتخصصين إلى معالجة هذه الأمور التي إن لم تعالج أولاً بأول فإنها ستقود إلى تلك الانقسامات الحادة، وتستحيي الخلافات القديمة حول السنة، التي لا شيء ينبغي أن يخدش حجيتها، أو يجعل منها موضع جدل فيمزق صفوفهم ويضيف إلى أسباب النـزاع بينهم سبباً شديد الأهمية والخطورة.

أما الفريق الثاني: فقد عرف تاريخياً "بأهل الرأي" رغم تمسكه بالسنة على تفاصيل كثيرة يعرفها المتخصصون وهي التي أدت إلى نعتهم "بأهل الرأي".

أما هذه النابتة الحادثة ممن أطلقوا على أنفسهم القرآنيين" فلم نجد لهم في تاريخنا أصلاً ننسبهم إليه. حيث إن "الإيمان بحجية سنة رسول الله ﷺ من حيث كو ا سنة صادرة عنه أمر لا يسع مؤمناً بالله وباليوم الآخر إنكاره. ولم يفهم هؤلاء طبيعة الجدل

التاريخي الذي ثار بين بعض الفرق الإسلامية مثل الخوارج والمعتزلة وبين عامة المسلمين وغالبيتهم العظمى فقد كان الجدل -كلّه- منصباً حول " حجية الإخبار من حيث هو طريق موصل إلى السنة" هل يعد الأخبار -من حيث هو إخبار- حجة أو لا يعد حجة، ثم دارت عمليات التفريع على ذلك والتفريق بين أخبار الآحاد وأخبار التواتر، وما الذي يفيد القطع، وما الذي يفيد الظن...إلخ مما يعرفه أصحاب الشأن[45].

فهذه النابتة إذا كان لها ما يمكن أن يربط بينها وبين تراثها فإنه الخطأ في فهمه، والاستعجال في قراءته، وإسقاط تراث الآخرين عليه. وأما الأصل الذي ينتمون إليه بجدارة فهي تلك ا اميع التي مهرت في دراسة نقد "النصوص الدينية اليهودية والنصرانية"، وبنت فلسفة كاملة هي: "فلسفة مناهج نقد النصوص الكتابية" Biblical Criticism[46]، وجاء هؤلاء ليسقطوا كل ما أنتجته تلك الفلسفة على القرآن الكريم والسنة بعد أن مهدوا لذلك بتبنيهم ذلك الفهم الخاطئ بأن "حجية السنة" كانت موضع خلاف بين المسلمين كما نبهنا لذلك.

خاتمة

لعل البحث قد أكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك ضرورة إعمال "منهجيتي نقد الأسانيد ونقد المتون معاً وجنباً إلى جنب" ومراجعة السنة الصحيحة ذا المنهج الموحد، الذي لا نشك أنه سوف يكون كفيلاً بتقليص نسبة الجدل حول قضايا السنة والإخبار ا إلى الحدود الدنيا. ومن الضروري انفتاح "المنهج الموحد" على الجديد من مناهج نقد النصوص وعلومها، لإثراء منهجنا الموحد، وإخراجه من النهايات التي وقف -من حيث الجملة- عندها في القرن الرابع الهجري، وتفعيله لمواجهة سائر المستجدات في عالم "مناهج نقد النصوص الدينية والأدبية".

---

[45] وتجد لذلك معالجة شاملة في كتاب **حجية السنة**، مصدر سابق، وانظر أيضاً: السباعي، مصطفى، **السنة ومكانتها** في **التشريع الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1976.

[46] انظر بحث رقية طه جابر/ قيد النشر "القرآنيون والسنة النبوية".

لابد من إعادة النظر في برامج علوم التفسير وعلوم الحديث، وتنحية ما استنفد أغراضه من مباحثها، وإضافة النافع والجاد مما وصلت إليه البشرية في هذه ا الات. كذلك لا بد من توجيه الجهود التي تبذل في بحوث الدراسات العليا في الجامعات وربطها بموضوعات من شأ ا أن تشكل لهذه العلوم والمعنيين ا إضافة حقيقية، والتوقف ولو لفترة عن منح الدرجات العليا في هذه الحقول على تحقيق مخطوطة أو دراسة علَم أو شخصية، أو إعادة إنتاج القديم بلغة معاصرة.

وليس من المفيد مواجهة الظواهر والوقائع الحادثة التي أشرنا إليها بأسلحة التكفير والتبديع والتفسيق، بل لا بد من مواجهتها بأسلحة البحث العلمي الرصين الجاد الذي من شأنه أن يزيل الشبهات، ويتغلب على الأخطاء والانحرافات، ويعيد الأمور إلى نصا ا.

إننا في مجلة "إسلامية المعرفة" وددنا أن نلفت أنظار المتخصصين إلى بعض الثغور التي تناديهم للوقوف عليها، ومعالجتها. وقد عقدنا في مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، ندوة لمعالجة موضوع "نقد متن الحديث النبوي الشريف" كانت حصيلة مداخلا ا هذا العدد الخاص من ا لة، يهدف إلى التنبيه إلى بعض الإشكاليات، والحض على ضرورة اهتمام المتخصصين ا. أما معالجة الموضوع بجملته فهو في حاجة إلى مئات البحوث والدراسات التي ينتظر منها أن تخرج السنة من دوائر الجدل، وتعيدها إلى موقع إجمال الأمة الذي كانت تحتلّه، وتعيد لها فاعليتها ودورها في إعادة بناء الأمة وإخراجها من أزما ا.

الإطار المرجعي لعلم نقد متن
الحديث النبوي الشريف

عبد الجبار سعيد*

مقدمة

خلق الله الإنسان وزوده بالقدرات التي تمكنه من تطوير أسباب الحياة السعيدة في هذه الدنيا، والمرور منها إلى حياة سعيدة في الآخرة. وكلما نسيت أجيال البشر شروط العهد مع الله وضلّت طريقها، كان الله سبحانه يرسل الرسل وينـزل الكتب لهداية الناس، فضلاً منه عليهم ورحمة منه بهم. حتى إذا اقتضت حكمته سبحانه أن يجعل في الناس ديناً واحداً يسعهم جميعاً ويصلح لهم على تعدد المكان وتغير الزمان، أرسل محمداً ﷺ، خاتماً للنبيين ورسولاً إلى الناس كافة. وكان من كمال هذا الدين وتمام نعمة الله على الناس أن أنـزل مع هذا الرسول الكريم كتاباً مقروءاً، يسر الله للناس ذكره وسهل تطبيقه. والأهم من ذلك أن الله سبحانه تكفل بحفظ هذا الكتاب حتى لا يحتاج الناس إلى كتاب آخر معه أو بعده، وحتى لا يجري عليه ما جرى على الكتب السابقة من تحريف وتبعيض أو ضياع ونسيان.

وقد اختار الله سبحانه في نـزول القرآن منهجاً فريداً، فلم ينـزله جملة واحدة، بل أنـزله منجماً حسب الأحداث والمستجدات، ليحكِم الله بذلك ربط هذا القرآن بحياة الناس، وليكون الرسول عليه الصلاة والسلام هو المكلف بتطبيقه في حياته الشريفه، ولتكون سيرته الهادية وسنته المعصومة بياناً للقرآن ومنهجاً لتطبيقه. وهكذا فهم المسلمون قوله سبحانه: ﴿ما أَفَاء الله علَى رسولِهِ مِن أَهلِ الْقُرى فَلِلهِ ولِلرسولِ ولِذِي الْقُربى والْيتامى والْمساكِينِ وابنِ السبِيلِ كَي لَا يكُونَ دولَةً بين الْأَغْنِياء مِنكُم وما آتاكُم الرسولُ فَخذُوه وما نهاكُم عنه فَانتهوا...﴾ (الحشر:7)، وقد يسر الله

---

* دكتوراة في علوم السنة النبوية، رئيس قسم أصول الدين، جامعة الزرقاء الأهلية، الأردن.

للصحابة رضوان الله عليهم جمع القرآن في مصحف واحد. ومع يقينهم بوعد الله بحفظ هذا الكتاب، فإ م لم يركنوا إلى هذا الوعد دون جهد منهم، وإنما بذلوا أقصى ما يتصوره العقل من جهد بشري في تحقيق هذا الوعد الرباني؛ حتى تحقق لهم الإجماع على الصحة المطلقة لما تم جمعه، من حيث كماله وتمامه مكتوباً ومقروءاً؛ فليس ثمّة شيء فيه ليس منه، وليس ثمّة شيء منه ليس فيه.

ولم يكن حالُ السنة النبوية حالَ القرآن الكريم، بل اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في فهم بعض ما قاله لهم أو نسب إليه حتى في حياته الشريفة. لذلك أخذوا بالتثبت والتحقق والتمحيص، واستمر هذا الجهد النقدي في حياة المسلمين جيلاً بعد جيل.

وقد بذل أهل العلم من النقاد جهودهم في حفظ السنة قديماً، ولا يزالون يبذلون، كما شكلت القواعد التي وضعها العلماء في نقد الرواية (سنداً ومتناً)، حجر الأساس في عملية الحفاظ على السنة النبوية وحمايتها، إلا أن الجهود انصرفت بشكل أكبر نحو رعاية السند والاهتمام به من الناحية التطبيقية، فوضعت لـه العلوم والقواعد والمؤلفات، ولم يغفَل المتن. وإن لم يرق الاهتمام به إلى مستوى السند، ومن أكبر المؤشرات على ذلك، المقارنة بين حجم ما أُلف في علوم السند، وما أُلّف في علوم المتن، فضلاً عن المقارنة بين مدى وضوح القواعد واستقرارها، والأمثلة والنماذج الخاضعة لتلك القواعد. ولا يمنعنا كون هذه المقولة قالـها المستشرقون أو المعتزلة يوماً، أن نقر بصحتها ولو جزئياً، لأن واقع البحث في المسألة ينبئ بذلك. ونحن نعتقد أن لـهذا الاهتمام بالسند أكثر من المتن ما يبرره. وهو أن مرحلة الرواية. كانت تزخر بالفتن والفرق والأهواء، وكان من أشد المخاطر التي تتهدد السنة النبوية، محاولة توظيفها، مذهبياً أو فكرياً أو سياسياً، لصالح فئة أو فرقة دون أخرى، وهذه الأجواء تتجلى فيها محاولات الكذب والتشويه للرجال والرواة وما يروونه، فكان لابد من الانصراف وتركيز الجهد نحو هؤلاء الرواة والرجال، ومما يؤكد هذا التحليل وهذا التعليل هو الربط بين الفتنة وظاهرة نشوء الإسناد وطلبه. فقد روى مسلم بسنده عن ابن سيرين، قال: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا

رجالكم، فَينظَر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم."[1]

ونحن نعتقد أنه آن الأوان لـهذا العمل أن يأخذ مكانه من الاهتمام، وحظه من البحث بحيث تستقر قواعده. وتعقد الدراسات التطبيقية حولـها، وتثار الحوارات تلو الحوارات؛ لإنضاج هذا العلم حتى يستوي على سوقه. ولا يعني هذا أن نتجاوز ما أنجزه الأولون في هذه المسألة، بل نبني على جهدهم، ونتقدم مستندين إليه. ومما نلحظه على كثير من الباحثين والنقاد، أ م لازالوا مترددين أحياناً، ومتمنعين أحياناً أخرى، عن خوض غمار هذا العلم. تارة باسم الدفاع عن السنة، وتارة باسم الخوف من فتح باب نقد المتن، خشية أن يثير هذا جرأة كثيرين من غير المؤهلين على السنة، ويحاول هذا البحث أن يتجاوز تلك الممانعة ويحسم ذلك التردد، فيقدم للموضوع تمهيداً وتأسيساً يسعى فيه لبناء إطار مرجعي لعلم نقد المتن، ليشير إلى الأسس الراسخة التي يستند إليها هذا العلم. وأنه ليس منبتاً ولا طارئاً، والبحث لا يعالج قواعد نقد المتن وإنما يحاول إبراز المرجعيات التي تحتكم إليها هذه القواعد، كما يحاول معالجة الخلل المنهجي الذي يقع فيه بعض الباحثين في هذا العلم، أو المتمنعين عنه، ومن المؤمل أن يسهم البحث في تشكيل قاعدة صحيحة، ينطلق منها البحث في هذا العلم.

وإذا صح هذا الاجتهاد فإنه يجعل علم نقد متن الحديث يقوم على أركان ثلاثة، أولها: المرجعية التي يستند إليها هذا العلم، وهذا ما يحاول هذا البحث التأسيس له، وثانيها: القواعد التي تستند إلى هذه المرجعية وتتبلور على ضوئها، وثالثها: الدراسات والنماذج التطبيقية للروايات في ضوء تلك القواعد التي يقررها العلماء، وتنضج في أجواء الحوار المنفتح، الباحث عن الحقيقة، غير المتخندق وراء قداسة مزعومة لجهود البشر، وإن كان هذا الحوار يقدر كل جهد سابق.

وحتى يستقر هذا العلم ويستوي على سوقه، ويأخذ حظه من العناية والبحث، والكتابة والتأليف بالقدر الذي لقيه الاهتمام بعلم السند، فإنه لابد من أن يفتح باب

---

[1] النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000م، رقم27، ص243.

الاهتمام بنقد المتن على مصراعيه، ولا مبرر للتخوفات التي تظهر بين الفينة والأخرى، من أن يقول أحد في السنة قولاً لا يستند إلى العلم والقدرة الكافيين، فهذا التخوف يمكن أن يرد في الجرح والتعديل أيضاً وقد ورد أحياناً، والجميع يعلم أن أقوال علماء الجرح والتعديل ليست كلها في مقام واحد، وقد يقبل بعضها ويرد البعض الآخر، ويهمل أيضاً. ثم من قال بأن أحداً في الكون يملك أن يمنع الناس من قول ما يشاؤون، ولن يلتزم بعدم خوض غمار هذا العلم إلا الأتقياء من أهل العلم، خوفاً من الوقوع في المحاذير التي اصطنعها المتخوفون، أما الذين سيتكلمون في السنة بغير علم فلن تمنعهم تلك التخوفات من أن يقولوا ما يشاؤون، وما أكثر ما فعلوا! وعندها نكون قد حجبنا الخير والاجتهاد المخلص عن خدمة السنة، ولم نمنع من نخشاهم على السنة من أن يتحدثوا بغير علم. ولذلك فإن الاهتمام بعلم نقد المتن واعتباره الجزء الأهم في علم الحديث المعاصر، والدخول فيه بجرأة وإخلاص وعلم، والرد على المسيئين والمتجاوزين وفق الأصول العلمية المرعية، هو الذي سيتيح لهذا العلم أن يأخذ مداه، ولقواعده أن تستقر وتنضبط، وللأمثلة والنماذج أن تنضج وللسنة أن تأخذ مكا ا ودورها في البناء الحضاري للأمة.

وقد عرف أهل المصطلح النقد بأنه "تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقاً وتجريحاً بألفاظ مخصوصة ودلائل معلومة."[2] والمتن عندهم هو "ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام."[3] وفي ضوء ذلك فإننا نعد نقد المتن "بأنه النظر في ألفاظ الحديث وعباراته ودراستها، بقصد التحقق من توافر شروط الصحة فيها أو انتفائها"، وهذا يوضح أن الغاية من نقد المتن هي اتخاذ كافة السبل اللازمة لإثبات صحة المتن أو نفيها.

ونقد المتن وفق هذه الرؤية بدأ الاهتمام به منذ عهد النبوة من خلال الصحابة رضوان اللــه عليهم، ومنهم عائشة وابن عباس وغيرهم، واستمر بعد ذلك مواكباً للسنة النبوية رواية ودراية، وإن لم يأخذ نصيبه من الاهتمام -كما أسلفنا- كما كان

---

2 الأعظمي، محمد مصطفى. **منهج النقد عند المحدثين**، الرياض: مكتبة الكوثر، ط2، د. ت، ص5.

3 السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي** في **شرح تقريب النواوي**، الرياض: مكتبة الكوثر، د. ت، ج1، ص28.

السند. وقد وردت مباحث كثيرة في كتب علم الحديث، على علاقة مباشرة بنقد متن الحديث، وإن لم ترد تحت هذا العنوان، كالبحث في الحديث الشاذ، والمنكر، والحديث المعل، والمضطرب، ومختلف الحديث، والمدرج وغير ذلك. بالإضافة إلى ما ورد من السجال والحوار بين علماء الحديث وبعض فرق المسلمين كالمعتزلة حول نقد المتن، وقبول بعض الروايات أو ردها، إلا أنه لم تستقل مباحث نقد المتن ولم توضع له القواعد والضوابط الواضحة بشكل كاف ينم عن علم مستقل قائم بذاته كغيره من علوم الحديث، يمكن أن يسمى علم نقد متن الحديث.

ولعل التجربة الأبرز، والأكثر فرادة، بل الأولى من نوعها، كانت تجربة ابن قيم الجوزية في "المنار المنيف في الصحيح والضعيف"،[4] حيث قامت فكرة الكتاب على قواعد يعرف بها حال الحديث من خلال متنه دون حاجة للنظر في سنده، ولم تتكرر هذه التجربة بهذا المستوى، ولم تلق حظها من العناية والدراسة والاهتمام، إلى أن جاء عدد من المعاصرين وحاولوا أن يقعدوا لـهذا العلم، ويأصلوا لـه، بالإضافة إلى محاولة إجراء بعد الدراسات التطبيقية، وقد اعتمدوا في غالب الأحيان على قواعد ابن قيم الجوزية، وعلى أمثلته، ولعل المأخذ الأكبر على معظم هذه الدراسات، هو تمحور حول عدد من الروايات الضعيفة والموضوعة، دون خوض غمار الحديث الصحيح، الذي هو أحوج إلى نقد المتن، ويمكن أن نشير إلى ما ذكره الدكتور مصطفى السباعي في كتابه "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي،"[5] وكتاب الدكتور صلاح الدين الإدلبي "منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي"،[6] وكتاب الدكتور مسفر الدميني "مقاييس نقد متون السنة"،[7] وكتابه "مقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنة من

[4] ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله. **المنار المنيف** في **الصحيح والضعيف،** تحقيق عبد الفتاح أبـو غـدة، حلب: مكتبة المطبوعات، 1983.

[5] السباعي، مصطفى. **السنة ومكانتها** في **التشريع الإسلامي،** بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1368هـ.

[6] الإدلبي، صلاح الدين. **منهج نقد** المتن **عند علماء الحديث النبوي،** بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.

[7] الدميني، مسفر غرم الله. **مقاييس نقد متون السنة،** الرياض: د. ن، 1984.

خلال كتابه الموضوعات"،[8] وكتاب "نقد المتن عن الأمام النسائي في السنن الكبرى"[9] لمحمد مصلح الزعبي، وهو رسالة ماجستير مقدمة للجامعة الأردنية عام 1999. وكتاب إسماعيل الكردي "نحو تفعيل قواعد متن الحديث"،[10] وقد نحا فيه منحى تطبيقاً، وهو محاولة جريئة للتقدم بهذا العلم، وتفعيل تطبيق القواعد التي قيلت في هذا العام، وإن اختلف معه في عدد من التطبيقات. إلا أنه حرك مياهاً راكدة في هذا العلم، ومن البحوث العلمية ذات العلاقة بحث بعنوان "نقد الحديث بين سند النقل وحكم العقل" للدكتور أمين القضاة، وقد تعرض فيه إلى أهمية دراسة الحديث سنداً ومتناً، ورأى فيه أن الاعتماد على السند وحده لا يكفي، بل لابد من الاعتماد على العقل، كما أكد على اهتمام العلماء بنقد السند والمتن معاً.[11] وغير ذلك من الكتب والمؤلفات والبحوث التي لا مجال لحصرها.[12] ولكن الملاحظة التي تجمعها جميعاً، إنها تركز في الجملة على قواعد نقد المتن، بالإضافة إلى عرض بعضها لأقوال المستشرقين جولد زهير وشاخت وغيرهم ونقدهم لعلماء الحديث، من حيث اهتمامهم بالسند دون المتن، ومحاولة الرد على ذلك كما فعل السباعي في كتابه "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي"، بالإضافة إلى بعض التطبيقات والأمثلة على قواعد نقد المتن، مع استرجاع الجانب التاريخي في هذه المسألة على سبيل القواعد والأمثلة فقط.

ويهدف البحث إلى بيان أهمية نقد متن الحديث والحاجة إليه، وتحديد الأطر المرجعية لعلم نقد متن الحديث، وتشخيص المشكلات المنهجية التي يقع فيها المهتمون بعلم نقد المتن. وقد اعتمد هذا البحث المنهج التاريخي التحليلي بالدرجة الأولى، حيث استند فيه إلى النصوص، والجهود التراثية للعلماء الأوائل، وفي ضوء فهمها وتحليلها، ثم

---

[8] الدميني، مسفر غرم الله. **مقاييس ابن الجوزي** في **نقد متون السنة من خلال كتابه الموضوعات**، جدة: دار المدني، 1984.

[9] الزعبي، محمد مصلح. **نقد المتن عند الإمام النسائي** في **السنن الكبرى**، الجامعة الأردنية: رسالة علمية، 1999.

[10] الكردي، إسماعيل. **نحو تفعيل قواعد نقد** متن **الحديث**، دمشق: دار الأوائل، 2002.

[11] القضاه، أمين، **نقد الحديث** بين **سند النقل وحكم العقل**، مجلة دراسات، ع10، 1989، ص230-252.

[12] انظر المزيد من التفصيل حول هذه الدراسات وغيرها في: عطية، محيي الدين وآخرون. **دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة القديمة والحديثة**، بيروت: دار ابن حزم، 1995.

تشكيل الأطر المرجعية لنقد متن الحديث، ولم يغب عن البحث المنهج الاستقرائي حيث جمعت بعض نماذج الخلل المنهجي التي يقع فيها المهتمون والمتعاملون مع نقد متن الحديث، وحاولت أن أشكل منها مجموعات متقاربة تبرز أوجهاً من خلل المنهج الذي لازال يعاني منه هذا العلم.

ولن يقف البحث أمام قواعد نقد المتون، وإنما سوف يحاول أن يحدد الأطر المرجعية التي انبثقت عنها هذه القواعد، وتلك التطبيقات، وأن يعالج بعض أوجه الخلل المنهجي التي وقع فيها بعض أصحاب هذه المؤلفات، وغيرهم. والله ولي التوفيق.

أولاً: حاجة نقد المتن إلى المرجعية والإطار المرجعي

فكرة المرجع والمرجعية فكرة مركزية في النظام الكوني، فالله سبحانه وتعالى هو مصدر الوجود، والقائم على أمره، وهو سبحانه سن فيه من السنن والقوانين ما ينظمه، ويحكم جزئياته وأفراده، إلى الله تبارك وتعالى يرجع كل شيء، من حيث المصدر والبدء والوجود. ومن حيث المآل والمصير. ﴿ولِلّهِ ما فِي السماواتِ وما فِي الأرضِ وإِلَى اللّهِ ترجع الأمور﴾ (آل عمران: 109) فكل أمر مرده إلى الله، والله سبحانه وتعالى هو المرجع الأخير في جميع الأحكام ﴿ولِلّهِ غَيب السماواتِ والأرضِ وإِلَيهِ يرجع الأمر كُله﴾ (هود: 123) ومن ثم فإن القرآن الكريم هو دستور الأحكام الملزم ومرجعيتها الأخيرة.

وكما تظهر المرجعية في مجال الاعتقاد والإيمان بأن الله تصير إليه الأمور، فإ ا تظهر أيضاً في بعض جوانب النشاط البشري في صورة تتسع لتشكل مرجعية بشرية فطرية، يشترك فيها عقلاء البشر على اختلاف مذاهبهم الإيمانية وخبرا م الثقافية. ويتمثل ذلك في الإيمان بقيم الحق والخير والجمال والعدل، فهذا الإيمان الفطري هو جانب من جوانب الوحدة البشرية المستمدة من وحدة الخالق المتعالي الذي يزود تلك الوحدة البشرية بنبل الغاية والغرض.

لكن هذه المرجعية تضيق لتنحصر في الأثر المباشر لمعتقدات الإنسان وخلفيته الثقافية والحضارية، فتصبح هذه المرجعية جزءاً من رؤية الإنسان الكلية إلى العالم، فهذه الرؤية هي التي تحدد الطريقة التي يفهم فيها الإنسان هذا العالم، ومن ثم يحدد الموقف الذي يتخذه من هذا العالم، وتحدد المرجعية التي تنبثق عن هذه الرؤية طريقة الإنسان في فهمه للنصوص المقدسة، والقوانين النافذة وتفسيره لها.

ونظراً لاختلاف مرجعيات القراء للنص الواحد، يختلف فهمهم للنص، وكلما تقاربت مرجعيات القراء -بسبب انضوائهم في ثقافة مشتركة تمثل إطاراً مرجعياً للفهم عندهم- فإن فهمهم للنص يتقارب حتى يتوحد، وتصبح معانيه ودلالاته مشتركة بين القراء، وكلما تباعد القراء في خلفيا م الثقافية -مرجعيا م- فإن النص يصبح لديهم ذا معاني ودلالات مختلفة.

هذه المرجعية في الفهم وفي التفسير هي الأساس الذي يعطي لحياة الإنسان معناها وهدفها، وتجعله يحس بالانتماء إلى ثقافة معينة، دون غيرها. وهكذا فإن خبرة الإنسان السابقة -المتمثلة في مرجعيته الثقافية- تحدد فهمه للأمور ومواقفه تجاهها، وتمثل هذه الخبرة إطاراً مرجعياً يستند إليه، ومكونات هذا الإطار المرجعي هي المعتقدات الوجدانية والمعارف الفكرية والاتجاهات النفسية التي يمتلكها الإنسان، وتحدد رؤيته ومواقفه بطريقة واعية أو غير واعية...

ويمكن القول بأن وجود الإطار المرجعي ليس فهماً فلسفياً نظرياً مجرداً، وإنما هو حقيقة قائمة في تفكير الإنسان وفي سلوكه العملي، وهو أساس لا يمكن تجاهل وجوده وأثره في بناء العلوم والمعارف وصياغتها، وفي تطوير المنجزات الحضارية وتوظيفها ونستطيع أن نلمس فكرة الإطار المرجعي لمساً مباشراً في أساسيات المعرفة في أي علم من العلوم... وهكذا فإن ثمة نقطة مرجعية، وخطاً مرجعياً وإطاراً مرجعياً للأشياء والأحداث، فعند قياس الشيء، فإنك تبدأ من نقطة مرجعية معينة تكون أساساً للقياس.

والخلاصة أن المرجعية هي مصدر ميمي يفيد الموقع أو الجهة أو السياق الذي يكون أساساً للقياس أو الحكم على خصائص الشيء وقيمته وصلاحية لغرضه، والإطار المرجعي للبحث هو المسلمات الكبرى التي تحد موضوع البحث وحركة التفكير فيه وتتضمن هذه المسلمات المفاهيم والمعايير التي تتحكم في أسئلة البحث ومنهجه، وفي تفسير نتائجه وتوظيفها.[13]

فما هي مرجعية نقد متن الحديث؟ وما هي عناصر إطاره المرجعي؟ وقبل أن نشرع في تحديد هذه المرجعية، وبيان عناصر الإطار المرجعي لنقد متن الحديث فإنه لابد لنا من وقفة أمام ما يعتور هذه القضية من تجاذبات وإشكالات ومنازعات، فثمة من يحاول أن يضفي قدراً من القداسة على الجهود البشرية التي قامت لخدمة السنة المطهرة، دون أن يميز بين ما ثبت أنه من السنة، وبين الجهد البشري الذي سلك بنا سبل الوصول إلى تلك النتيجة، فيغيب عن البال أن هذا الجهد البشري قد يصيب هنا، وقد يخطئ هناك، وأن النقد الموجه لذلك الجهد، ليس نقداً للسنة ولا بحال من الأحوال. بل هو نقد لجهد بشري في إطار الاجتهاد البشري أيضاً، وقد لا يقل إخلاصاً وأجراً عن الجهد المبذول في الإثبات. وكلاهما في إطار محاولة الإثبات الصحيح للسنة النبوية، واستكمال شروط النقد الداخلي والخارجي للروايات، قبل أن تثبت هذه الرواية أو تلك بأ ا سنة قالها النبي ﷺ أو فعلها أو أقرها.

فإذا أدركنا أن السنة النبوية، هي البيان النبوي للقرآن الكريم، وهي التطبيق العملي لأوامره ونواهيه وأحكامه، وإذا أدركنا الحاجة الخالدة للكتاب والسنة، أدركنا مدى ضرورة التأكد من صحة ما ينسب إلى البيان النبوي أو يزعم أنه منه. ولذلك انطلق علماء الحديث في التعامل مع الروايات من قاعدة الشك والا ام، لا من قاعدة اليقين والبراءة. "فبينما يقرر الإسلام بمبادئه العامة براءة المسلم باعتبارها الحالة الأصلية، فلا يتعلق شيء بذمته إلا بدليل، فإن المسلم لا يكون بريئاً عند المحدث إذا روى حديثاً

[13] ملكاوي، فتحي. **المرجعية والإطار المرجعي،** تاريخ الاطلاع، 1 آذار 2005م، متاح في:
http://www.malkawi.com/fathi/frameOfReference.htm

إلا إذا ثبتت عدالته، وتحققت براءته،"[14] ولذلك كان عمر بن الخطاب يطلب الشهود الذين يشهدون على صحة نسبة قول معين إلى النبي ﷺ، وكان علي بن أبي طالب يطلب حلف اليمين من الراوي الذي ينسب رواية لرسول الله ﷺ. ولذلك كان الأصل عند علماء الجرح والتعديل أن يوثق الراوي، وأن تثبت عدالته وضبطه بعد أن تمتحن رواياته وتختبر، والراوية المجهول لا تقبل روايته عند جمهور العلماء، ولا يعامل على قاعدة أن المسلم ثقة في الأصل، علماً بأن عمر وعلي وغيرهم من الصحابة، رضوان الله عليهم، كانوا يختبرون صحابة مثلهم، وعلماء الجرح والتعديل يختبرون رواة بعضهم من كبار التابعين وأتباع التابعين، وهم من القرون المشهود لها بالخيرية. ومحل هذا الاختبار والنقد هو المتن الذي يرويه أولئك الرواة، ولم يحل فضل هؤلاء الرواة وكونهم عدول ثقات دون اتخاذ كافة السبل والاحتياطات اللازمة لحفظ السنة النبوية وتنقيتها من الشوائب. بينما لم نجد مثل هذا الجهد يبذل باتجاه القرآن الكريم -قطعاً ليس لأن السنة أهم من القرآن- وإنما لأن القرآن الكريم أثبت بإعجازه صدق النبي ﷺ وتواتر على ألسنة الناس؛ بحيث لم تعد ثمة حاجة لإثباته، ولا مجال للتشكيك في صحته، أو الكذب في شيء من آياته. كما لم يتصور أحد من الصحابة، رضوان الله عليهم، ولا من جاء بعدهم، إمكانية خروج السنة عن النسق القرآني، على قاعدة وحدانية المصدر لكليهما، فشكل القرآن الكريم قاعدة يتحاكم إليها الصحابة رضوان الله عليهم، ومن جاء بعدهم من أهل العلم، في قبول روايات السنة أو ردها.

كيف لا وكتاب الله تبارك وتعالى هو صاحب الهيمنة والسلطان، ﴿وأَنـزلْنا إِلَيك الْكِتاب بِالْحق مصدقًا لما بين يديهِ مِن الْكِتابِ ومهيمِنا﴾ (المائدة: 48). فالقرآن، الكريم ختم الله به الكتب جميعاً، وأصبح المعيار الذي تحاكم إليه الكتب السماوية السابقة قبولاً أو رداً، فما بقي فيها من صحيح الاعتقاد تضمنه القرآن وصدق ما جاء فيه، وما تغير وتحرف وانتحله البشر، كشف القرآن زيفه وضلاله، فاحتل القرآن هذه المكانة العليا، وغدا المرجع الذي ينبغي أن يتحاكم إليه الفرقاء والمتخاصمون، وهذه

[14] سعيد، همام. **الفكر المنهجي عند المحدثين**، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، سلسلة كتاب الأمة؛ 16، 1987. ص24.

المرجعية مطلقة خالدة إلى يوم الدين، مرجعية متواترة، شاملة لكل ما يرسم إطار الحضارة البشرية والإنسانية، لم يغفل في طياته وفي إطار القواعد والكليات العامة، شيئاً مما تحتاجه البشرية ﴿...ما فَرطْنا فِي الكِتابِ مِن شيءٍ...﴾ (الأنعام: 38)، ﴿ولَقَد جِئْناهم بِكِتابٍ فَصلْناه علَى عِلْمٍ هدى ورحمةً لقَومٍ يؤمِنونَ﴾ (الأعراف: 52).

والعجب كل العجب ممن يرددون مقولات تزعم أن السنة قاضية على الكتاب، وأن الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب، وهي في حدها الأقصى وجهات نظر رواها الأوزاعي عن مكحول، وعن يحيى بن أبي كثير، وعندما سئل الإمام أحمد عن حديث روي أن السنة قاضية على الكتاب قال: ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكني أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه.[15] فكيف لا يكون الكتاب قاضياً على السنة ومهيمناً عليها. وقد قضى وهيمن على كل ما سواه من الكتب والعلوم والأقوال، كيف وقد جاءت السنة مبينة لما في القرآن ﴿... وأنـزلْنا إِلَيك الذكْر لِتبين لِلناسِ ما نـزلَ إِلَيهم ...﴾ (النحل: 44)، فكيف يقضي المبين على المبين، وكيف يقضي الموضح على الموضح، وكيف يحتاج الأصل إلى الفرع، أكثر مما يحتاج الفرع إلى الأصل.

إن هذه التجزئة للوحي، وهذا القلب لحقائق الأشياء هو الذي يدفع ؤلاء للتمترس وراء الحرص على السنة لرفض نقد المتون، وقد امتدت هذه النظرة التجزيئية للوحي إلى السنة ذا ا، لنصل إلى حالة الجمود أمام السند والاكتفاء به لإثبات صحة نسبة الرواية للنبي ﷺ، مع أن النبي ﷺ قال قولاً أو فعل فعلاً أو أقر إقراراً، وقد نقل إلينا ذلك عبر السند، فالحديث النبوي الوارد إلينا يتركب -كما هو معلوم- من إسناد، ومن متن نقل إلينا بواسط ذلك الإسناد، فلست أدري كيف يستساغ عند بعض النقاد -المتأخرين- خاصة المعاصرين، أن يفصلوا بين هذين الجزأين. فيدرسون السند، ويعدون ذلك كافياً للحكم على الحديث، دون النظر في المتن. وقد نظر العلماء والنقاد (في عصر الرواية) إلى الحديث بأنه وحدة واحدة لا تقبل التجزئة، ويتضح هذا من

---

[15] القرطبي، محمد بن أحمد (ت671هـ)، **تفسير القرطبي**، تحقيق أحمد البردوني، القاهرة: دار الشعب، ط2، 1372هـ، ج1، ص39.

خلال شروطهم التي وضعوها لقبول الحديث صحيحاً أو حسناً، وهي: اتصال السند، وعدالة الرواة وضبطهم من أول السند إلى منتهاه، وانتقاء الشذوذ، وانتفاء العلة.

ولا يخفى على من لديه علم بالسنة، أن شرطي انتفاء الشذوذ وانتفاء العلة متعلقان بالمتن إلى جانب تعلقـهما بالسند، بل إن الغاية من دراسة السند وعلم الجرح والتعديل والحكم على الرواة -وبدون شك- غايته إثبات صحة المتن من عدمها، وعليه فإن عملية نقد المتن تأخذ اعتبارها من هذه الشروط التي توافق عليها علماء الحديث. إذ لا يكتفى لقبول حديث أو رفضه أن ينقد سنده دون أن ينقد متنه، ولا يلزم من صحة السند صحة المتن، وقد أكد هذا المعنى جمع من علماء الحديث. فقال ابن الصلاح: "قولـهم هذا حديث صحيح الإسناد، أو حسن الإسناد" دون قولـهم: "هذا حديث صحيح، أو حديث حسن" لأنه قد يقال: "هذا حديث صحيح الإسناد" ولا يصح، لكونه شاذاً أو معللاً."[16] وقال الصنعاني: "والحاصل أنه لا تلازم بين الإسناد والمتن، إذ قد يصح السند أو يحسن لاستجماع شرائطهما، ولا يصح المتن لشذوذ أو علة، وقد لا يصح السند ويصح المتن من طريق أخرى."[17] وقال ابن القيم: وقد علم أن صحة الإسناد شرط من شروط صحة الحديث، وليست موجبة لصحة الحديث، فإن الحديث إنما يصح بمجموع أمور منها: صحة سنده، وانتفاء علته، وعدم شذوذه ونكارته، وأن لا يكون راويه قد خالف الثقات أو شذ عنهم.[18] وقال ابن كثير: "والحكم بالصحة أو الحسن على الإسناد لا يلزم منه الحكم بذلك على المتن إذ قد يكون شاذاً أو معللاً.[19]

وغير هذا من أقوال علماء الحديث وهو مبسوط في كتب المصطلح. وهي في مجموعها تؤكد أنه لابد للحكم بصحة الحديث، من صحة السند وصحة المتن، وأما

---

[16] ابن الصلاح، أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن. **مقدمة ابن الصلاح**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004، ص28.

[17] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **توضيح الأفكار** لمعاني **تنقيح الأنظار**، بيروت: دار الفكر، ج1، ص234.

[18] ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله. **الفروسية**، مصر: مكتبة عاطف، د. ت، ص64.

[19] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. **اختصار علوم الحديث مع شرح الباحث الحثيث**، القاهرة: مكتبة محمد علـي صبيح، 1958، ص43.

قولـهم بأن قد يصح الإسناد ولا يصح المتن، فلا طائل من ورائه، إذ ما فائدة سند متصل، ورجالـه ثقات، ولم يصح المتن من خلالـه. ونحن نعتقد أن هذا الأمر بحاجة إلى قدر عال من التدقيق، إذ إن عدم صحة المتن، ترتبط في الغالب بإشكال في السند، قد لا يظهر إلا للحذاق من علماء العلل، وإن صح ظاهراً من حيث الاتصال وعدالة الرواة. وأما القول بصحة المتن من طرق أخرى، فهي من حيث النتيجة تعني صحة الحديث من ذلك الطريق، ومن ثم فلا حاجة للطريق غير الصحيح. وفي كل الأحوال فإن مدار التصحيح والتضعيف ومحوره هو صحة نسبة متن ما إلى النبي ﷺ أم لا. وعليه فإن الأصل أن ينظر إلى الحديث النبوي الوارد إلينا على أنه وحدة واحدة لا تتجزأ، فهو إما صحيح أو حسن سنداً ومتناً وإما غير ذلك. مما يجعل عملية نقد المتن ضرورة لابد منها.

فإذا أدركنا وحدانية مصدر الوحي. ونظرنا إلى الكتاب والسنة والكون -الذي جعل الله مهمة إعماره على هدي الكتاب والسنة مهمة الإنسان- هذه النظرة التوحيدية، أدركنا أن القرآن هو المرجعية وأمكن أن ندرك أهمية هذا الترابط بين الكتاب والسنة، والكون، والحياة بغايا ا ومقاصدها، ذلك أن مبدأ التوحيد هو القاعدة الكلية الراسخة، الذي تنجم عنه وحدانية المصدر، ووحدانية التوجيه ووحدانية الغاية، ووحدانية الوحي بجميع عناصره، ولا يتصور عقل سليم إمكانية وجود التنافر أو التضاد أو التعارض بين هذه العناصر المتراكبة المتكاملة: الكتاب والسنة، والكون والحياة، وغاية الخلق ومقاصد الشريعة. لا فيما بينها، ولا في داخل جزئيات ومفردات كل منها.

وهذا يترتب عليه انسجام الوحي كتاباً وسنة فيما بينهما من جهة، وانسجام الوحي مع سنن الكون ونواميسه من جهة ثانية. ومع مقاصد الحياة والشريعة، لأ ا تنجم جميعاً عن المصدر الإلهي الواحد. وهذه بعض عناصر الإطار المرجعي. إلى جانب الجهد البشري الصادر عن مرجعية القرآن والوحي، والذي يتمثل في التراث العلمي المتعلق بالسنة النبوية، فتكتمل صورة الإطار المرجعي لعلم نقد المتن.

ثانياً: مرجعية التوحيد

فالله تبارك وتعالى هو منـزل الكتاب، والموحي بالسنة لرسول الله ﷺ، وتوحيد الله يقتضي الإيمان بوحدانية الوحي ومصدريته، ويترتب على ذلك:

1. انسجام الوحي:

فلابد أن يكون وحي اللـه تبارك وتعالى منسجماً فيما بين عناصره، فلا يتعارض أي من أجزائه مع الأجزاء الأخرى، فلا تتعارض آية مع آية، ولا يتعارض حديث مع حديث، وكذلك لا يتعارض حديث مع آية. كما أن هذا الانسجام بين مفردات الوحي، كان يشكل الحجة الأقوى، والبرهان الأسطع على أن هذا الوحي من اللـه، وليس من البشر. لأن طبع ما يصدر عن البشر الاختلاف والتباين. قال تعالى: ﴿أَفَلاَ يتدبرونَ الْقُرآنَ ولَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ اللَّهِ لَوجدواْ فِيهِ اخِتلاَفًا كَثِيرا﴾ (النساء: 82)، "تتجلى هذه الظاهرة، ظاهرة عدم الاختلاف، أو ظاهرة التناسق، ابتداءً في التعبير القرآني، من ناحية الأداء وطرائقه الفنية، ففي كلام البشر تبدو والقمم والسفوح، التوفيق والتعثر، القوة والضعف، التحليق والهبوط... إلى آخر الظواهر التي تتجلى معها سمات البشر، وأخصها سمة "التغير" والاختلاف المستمر الدائم من حال إلى حال. يبدو ذلك في كلام البشر واضحاً، وتتجلى ظاهرة عدم الاختلاف، والتناسق المطلق الشامل الكامل، بعد ذلك في ذات المنهج الذي تحملـه العبارات، وإذا كان الفارق بين صنعة الله وصنعة الإنسان واضحاً كل الوضوح في جانب التعبير اللفظي والأداء الفني، فإنه أوضح من ذلك في جانب التفكير والتنظيم والتشريع."[20]

فإذا كان هذا الاتساق والانسجام مفترضاً فيما يبنى على الوحي ويصدر عنه، فإن الاتساق بين الحديث والحديث، والآية والآية، والحديث والآية من باب أولى، وما خرج عن ذلك من الروايات فلا ينبغي أن يكون من الوحي، وإنما هو من قول البشر أو فعلـهم أو وضعهم، وقد أشار كثير من العلماء إلى استحالة وقوع التعارض والاختلاف بين أجزاء الوحي.

---

[20] قطب، سيد. في **ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، ط9، 1980، ج2، ص ص721-722.

قال الشاطبي: "إن عامة أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ على الجملة، وحذروا من الجهل به والخطأ فيه، ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ إنما يكونان بين دليلين متعارضين، بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، فلو كان الاختلاف من الدين، لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ من غير نص قاطع فيه فائدة، ولكان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداء ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، وهذا باطل بإجماع، فدل على أن الاختلاف لا أصل لـه في الشريعة، وهكذا القول في كل دليل مع معارضه، كالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، وما شابه ذلك، وإلا انخرمت الأصول كلـها."[21]

هذا عن التعارض بين أجزاء الوحي على الجملة، أما على صعيد السنة، فيقول الباقلاّني: "وكل خبرين علم أن النبي ﷺ تكلم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين، لأن معنى التعارض بين الخبرين من أمر ونهي وغير ذلك، أن يكون موجب أحدهما منافياً لموجب الآخر، وذلك يبطل التكليف، إن كان أمراً أو نهياً وإباحة وحظراً، ويوجب كون أحدهما صدقاً، والآخر كذباً، إن كانا خبرين، والنبي ﷺ منـزه عن ذلك ومعصوم منه باتفاق الأمة."[22]

على أنه لا يفوتنا في هذا المقام الإشارة إلى تباين مواقف بعض العلماء والفقهاء من مسألة عرض السنة على القرآن بين مؤيد كالإمام أبي حنيفة[23] والإمام مالك[24] وغيرهم، ومعارض كالإمام الشافعي[25] في أحد قوليه وغيره.

وهذه الاختلافات في تقديرنا تفصيل حول القواعد المتعلقة بهذه النقطة المرجعية، وليس حول هذا العنصر المرجعي ذاته، ولذلك لن نخوض في تفاصيل هذا الخلاف في هذا المقام، لأنه ليس مكانه، فمدار الخلاف في تقديرنا يدور حول التعارض بين الخبر

21 الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الأحكام**، بيروت: دار الفكر، ج4، ص64.

22 الباقلاني، أبو بكر. **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، بيروت: المكتب التجاري، ص37-40.

23 النعمان، أبو حنيفة. **العالم والمتعلم**، حيدر آباد الدكن: المطبعة الحسينية، 1339م، ص21-22.

24 أبو زهرة، محمد. **مالك: حياته، عصره، آراؤه الفقهية**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.، ص251.

25 الشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث بحاشية الأم**، ج7، ص45، وانظر رأيه المؤيد لعرض السنة علـى القرآن، القاهرة: كتاب الشعب، 1321هـ، ج7، ص ص307-308.

وظاهر القرآن، هل نرد الخبر أم لا نرده، وهل نحملـه على العموم والخصوص، أو التقييد والإطلاق، أم لا نحملـه، وغير ذلك من أوجه الخلاف، التي لا نتحدث عنها هنا. إنما نتحدث هنا عن حقيقة بدهية لا يجوز أنه يختلف عليها اثنان في تقديرنا، وهي أنه لا يجوز ولا يعقل أن يقع تعارض (حقيقي) بين عناصر الوحي، لأن الأصل البدهي هو انسجام هذه العناصر واتساقها، والتعارض الذي نتحدث عنه هنا هو التعارض الذي لا مجال لحله ولا بحال من الأحوال فلا يمكن حملـه على تقييد المطلق، أو تخصيص العام، أو النسخ أو تأويل أحد النصين تأويلاً تحتملـه اللغة، وهذه النقطة المرجعية في تقديرنا، هي التي صدر عنها علماء السنة واستحضروها عند تقريرهم لعلم مختلف الحديث، والحديث الشاذ، والمنكر، والمضطرب، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من علوم السنة.

ومن قواعد نقد المتن التي اعتبرها العلماء، وتستند إلى هذا الأصل المرجعي الـهام:

- مخالفة الحديث صريح القرآن، كما قال ابن قيم الجوزية في مناره المنيف،[26] ونحن نلفت النظر إلى دقة تعبير ابن القيم حيث أشار بقولـه صريح القرآن، إلى المخالفة التي لا تحتمل تأويلاً ولا قبولاً. ومما يؤكد ذلك أنه ذكر تحت هذه القاعدة أمثلة تؤكد هذا الفهم، كحديث مقدار الدنيا وأ ا سبعة آلاف سنة، ونحن (يعني أهل ذلك الزمان) في الألف السابعة.

- مناقضة الحديث لما جاءت به السنة الصريحة مناقضة بينة، كما قال ابن القيم أيضاً.[27] وتعبيره هنا صريح أكثر في أن المناقصة التي ترد الحديث هي المناقضة البينة لما جاءت به السنة الصريحة التي لا ينفع معها تأويل. وإلى هذا الأصل المرجعي ينسب الباحثون رد بعض الصحابة لبعض الروايات، ونقدهم لمتو ا.[28] مثل رد عائشة رضي

---

[26] **المنار المنيف**، مصدر سابق، ص80.

[27] **المنار المنيف**، مصدر سابق، ص56.

[28] انظر التفصيل حول هذه الردود والمقاييس في الدميني، مسفر عزم اللـه. **مقاييس نقد متون السـنّة**، مصـدر سابق.

الله عنها لحديث: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه" لمعارضته قول الله تعالى: ﴿ولا تزر وازرةٌ وزر أُخرى﴾ (فاطر: 18).

ومما يؤكد هذا الأصل المرجعي ما ذهب إليه عدد من علماء الحديث، ومنهم ابن حبان وغيره، من أن الحديث إذا تعارض مع الأصول -الكتاب والسنة- فإنه يحكم عليه بالوضع ثم الرد. قال ابن حبان بعد أن عرض كيفية التأكد أن للحديث أصلاً، من خلال عملية الاعتبار والبحث في شواهده ومتابعاته: "ومتى عدم ذلك (أي لم نجد أية متابعات أو شواهد للحديث) والخبر نفسه يخالف الأصول الثلاثة علم أن الخبر موضوع لا شك فيه، وأن ناقلـه الذي تفرد به، هو الذي وضعه."[29]

2. فصاحة القول النبوي وبلاغته:

وهذا من انسجام الوحي، ومفرداته بعضها مع بعض، فخطاب الوحي خطاب بليغ ذو مستوى عال، في لغته ومعانيه، ومنه قول النبي ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، وقوله ﷺ قول فصيح بليغ سواء منه ما كان وحياً وما ليس كذلك. فعن أبي هريرة رضي اللـه عنه أن النبي ﷺ قال: "تم فضلت على الأنبياء بست. أعطيت جوامع الكلم...".[30] ولا يتصور أن يكون كلام النبي ﷺ إلا من جوامع الكلم، ولا يليق بمثلـه ﷺ أن ينسب إليه ركيك الكلام أو سخيفه، أو ما كان لا يشبه كلام الأنبياء، أو ما كان إلى القصاص والسرد القصصي أقرب.

وهذا الضابط المنهجي يدركه كل من كان خبيراً بسنة النبي ﷺ وما يليق به وما لا يليق. ويستطيع أن يلحظ كلام النبوة ويميزه عن غيره "وإنما يعلم ذلك (كما يرى ابن قيم الجوزية) من تضلع في معرفة السنن الصحيحة، واختلطت بلحمه ودمه، وصار لـه فيها ملكة، وصار لـه اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار، ومعرفة سيرة رسول اللـه ﷺ، وهديه فيما يأمر به وينهى عنه، ويخبر عنه ويدعو إليه، ويحبه ويكرهه،

---

29 البستي، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، ج1، ص155.

30 **صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج1، ص371، رقم 523.

ويشرعه للأمة، بحيث كأنه مخالط للرسول ﷺ كواحد من أصحابه، فمثل هذا يعرف من أحوال الرسول ﷺ وهديه وكلامه، وما يجوز أن يخبر به وما لا يجوز، ما لا يعرف غيره. وهذا شأن كل متبع مع متبوعه، فإن للأخص به الحريص على تتبع أقوالـه وأفعالـه، من العلم بها والتمييز بين ما يصح أن ينسب إليه وما لا يصح، ما ليس لمن لا يكون كذلك. وهذا شأن المقلّدين مع أئمتهم، يعرفون أقوالـهم ونصوصهم ومذاهبهم."[31]

كما أن فصاحة الكلام وبلاغته لا تنحصر في الألفاظ وحدها، بل تشمل المعنى أيضاً، وهي به ألصق، "حيث تشترط ركاكة المعنى ونكارته (للنظر في رد الحديث) أكثر من اشتراط ركاكة اللفظ أو العبارة ذاتها، لأن الراوي قد يتصرف في اللفظ النبوي فيرويه بالمعنى، مغيراً الألفاظ التي نطق بها رسول اللـه ﷺ بألفاظ من عنده."[32]

وقد انعكس هذا الضابط المرجعي، من خلال قواعد عدة، وضعها العلماء لنقد متون السنة على أساسها، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: اشتماله على المجازفات التي لا يقول مثلـها رسول اللـه ﷺ، وسماجة الحديث وكونه مما يسخر منه، وأن يكون كلامه لا يشبه كلام الأنبياء، وأن يكون الحديث بوصف الأطباء والطرقية أشبه وأليق.[33]

وقد عقب ابن الجوزي على أحد الأحاديث الموضوعة بقول: "وهذا الحديث من الموضوعات النادرة التي لا تليق بمنصب رسول اللـه ﷺ لأنه منـزه عن الكلام الركيك والمعنى البعيد."[34]

3. انسجام الوحي مع سنن الكون:

---

[31] **المنار المنيف**، مصدر سابق، ص44.

[32] **مقاييس نقد متون السنة**، مصدر سابق، ص195.

[33] **المنار المنيف**، مصدر سابق، ص50، 54، 61، 64. وانظر **مقاييس نقد متون السنة**، مصدر سابق، ص 195-203.

[34] ابن الجوزي، بعد الرحمن بن علي، **الموضوعات**، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1386هـ، ج1، ص145.

فالله تبارك وتعالى أقام أمر هذا الكون على سنن وقوانين ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، قال الله تعالى: ﴿فَلَن تجِد لِسنتِ اللهِ تبدِيلاً ولَن تجِد لِسنتِ اللهِ تحوِيلاً﴾ (فاطر: 43) فالأصل في هذه السنة الثبات وعدم التغير أو التخلف من أجل أحد من البشر، خاصة أن عصر المعجزات قد ختم بنبوة سيدنا محمد ﷺ، وقد ظن الصحابة يوماً أن الشمس كسفت بسبب موت إبراهيم ابن سيدنا محمد ﷺ، فخطبهم النبي ﷺ وكان مما قال لهم: "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته."[35] وقال تعالى: ﴿والشمس تجرِي لِمستقَر لها ذَلِك تقْدِير الْعزِيز الْعلِيمِ. والْقَمر قَدرناه منازِلَ حتى عاد كَالْعرجون الْقَدِيمِ. لا الشمس ينبغِي لَها أَن تدرِك الْقَمر ولَا الليلُ سابِق النهارِ وكُل فِي فَلَكٍ يسبحونَ﴾ (يس: 38-40).

فهذا الثبات والاستقرار في السنن والقوانين الكونية، يقرره ويؤكده الوحي نفسه كما هو واضح في الكتاب والسنة. فالأصل المرجعي إذن أن ينسجم الوحي بمفرداته وجزئياته مع هذه السنن والقوانين الإلهية الكونية، ولا يتصور عقلاً ولا وحياً، أن يخالف الحديث هذه القوانين الثابتة، بل الاتساق والانسجام معها هو الأصل في حديث النبي ﷺ، وإلى هذا الأصل المرجعي -فيما نعتقد- استند من انتقد رواية أن الشمس ردت لعلي بعد العصر والناس يشاهدونها،[36] ورواية أن الأرض على صخرة والصخرة على قرن ثور، فإذا حرك الثور قرنه تحركت الأرض وهي الزلزلة.[37] بالإضافة إلى أصول مرجعية أخرى.

ومن سنن الله في الكون، ما بث فيه من الحقائق والقطعيات، فلا يتصور تعارض ما ثبت من الوحي، مع المعارف التي ثبتت بالدليل والبرهان القاطع حتى بلغت حد الحقيقة وأصبح مقطوعاً بصحتها. سواء كانت هذه الحقائق القطعية مما ثبت بالدليل والبرهان العلمي، أو مما ثبت بالنظر المجرد. بل إن المتصور أن يكون هناك انسجام واتساق بين هذه الحقائق والقطعيات من جهة والوحي الثابت من جهة أخرى. فإذا

[35] **صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج2، ص623، رقم 904.

[36] **المنار المنيف**، مصدر سابق، ص57.

[37] المصدر السابق، ص78.

تعارض شيء من هذه القطعيات مع الحديث، فالأصل أن نلجأ إلى تأويل النص ليتوافق مع الحقيقة. وإن لم نتمكن من الجمع بتأويل مستساغ، فإن هذا يثبت عدم صحة نسبة الحديث إلى الوحي. وعدم اعتباره مما قاله الرسول الكريم ﷺ. ولعل ما نسميه الحقائق والقطعيات هو ما يرادف ما سماه ابن تيمية رحمة الله صريح المعقول. الذي ألّف كتابه للبرهان على توافقه مع صحيح المنقول. فأسماه: "درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح للعقول"، ومما يقول فيه: "لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل (الذي هو أصل النقل)، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل ثم النقل إما أن يتأول وإما أن يفوض."[38]

ويقول الخطيب البغدادي: "ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل، وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السنة، وكل دليلٍ مقطوع به، وإنما يقبل به فيما لا يقطع."[39] وقد عد المعلمي ما نسب إلى النبي ﷺ من الأخبار التي يردها العقل الصريح من قبيل الموضوع. وما لم يذكر منها في كتب الموضوعات فلن تجد له إسناداً متصلاً إلا وفي رجاله ممن جرحه أئمة الحديث.[40]

4. انسجام الوحي مع مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة هي "المعاني الغائية التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه."[41] وقد أشار الشاطبي -رحمه الله- إلى هذا الترابط الوثيق بين

---

[38] ابن تيمية، أحمد. **درء تعارض العقل والنقل، أو، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ج1، ص40.

[39] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **الكفاية** في **علم الرواية**، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ص4320.

[40] اليماني، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي. **الأنوار الكاشفة** لما في **كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1985، ص14.

[41] الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضاً ودراسة وتحليلاً**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، 2000، ص47.

القرآن والسنة والمقاصد، فقال: "ومنها: النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنة على الكمال، زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح، وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لـها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لـها. وقد مر أن المصالح لا تعدو ثلاثة أقسام، وهي: الضروريات، ويلحق ا مكملا ا. والحاجيات، ويضاف إليها مكملا ا. والتحسينيات، ويليها مكملا ا. و لا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد.

وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور. فالكتاب أتى ا أصولاً يرجع إليها، والسنة أتت ا تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام. فالضروريات الخمس كما تأصلت في القرآن تفصلت في السنة."[42]

فالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، إنما توصل العلماء إليها بالنظر والاستقراء في القرآن والسنة، من الكليات التي تتفرع عنها كثير من الأحكام والأفهام، فإذا اتفق العلماء على أن من مقاصد الشريعة، الحفاظ على الدين والعقل والنفس والنسل والمال، فلا يتصور أن يوجد حديث أو رواية تنسب إلى رسولـه اللـه ﷺ وتتعارض مع هذه الضروريات الخمس تعارضاً يستحيل معه قبول هذه الرواية، لعدم إمكانية تأويلـها أو فهمها فهماً مقبولاً يتلاءم مع هذه المقاصد، خاصة إذا علمنا أن هذه المقاصد هي محل إجماع الأمة، وهي محكمة لا تتعرض للنسخ أو الإلغاء.

فقد "أجمعت الأمة، بل سائر الملل على حفظ هذه الأمور الخمسة (الضروريات)،"[43] "وهكذا يقتضي في الحاجيات والتحسينيات،"[44] وعليه فإن هذه "القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء، فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فرض نسخ في بعض جزئيا ا، فذاك لا يكون إلا بوجه آخر من

[42] **الموافقات**، مصدر سابق، ج4، ص27.
[43] المصدر السابق، ج1، ص38، ج2، ص255.
[44] المصدر السابق، ج3، ص117.

الحفظ."[45] كما أن هذه المقاصد من الكليات الشرعية "التي تتصل بمعان أبدية دلت تجارب الأمم على ضرور ا الحيوية لكل جيل، والنـزول عند مقتضيا ا، لأ ا مقومات الحياة الإنسانية الفاضلة."[46]

ولا شك أن إجماع الأمة بل الأمم، على وجوب مراعاة هذه الأصول المقاصدية، راجع إلى ضرور ا في حيا ا، بحيث لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا ا، ولـهذا تعتبر في التشريع الإسلامي من النظام الشرعي العام الذي لا تجوز مخالفته بأي حال من الأحوال أو الاتفاق على مخالفته. فلا يتصور ورود رواية عن النبي ﷺ تنقض شيئاً من هذه الأصول. ولا تنسجم معها، انسجاماً كلياً أو جزيئاً.

ثالثاً: مرجعية التراث العلمي لعلوم السنة

وقد اعتبرنا جهود المتقدمين مرجعية من المرجعيات التي نستند إليها في قولنا بنقد متن الحديث. لأننا نعتقد أنه صحابة رسول اللـه ﷺ، كانوا في غاية الحرص على سنة رسول اللـه ﷺ، ومثلـهم أئمة الحديث وعلماء السنة، ولم يحل حرصهم على السنة بينهم وبين أن ينقدوا متون الروايات، بل إن هذا الحرص هو دافعهم لنقد تلك المتون، ولا يخفى على أحد من طلبة العلم، ما قامت به السيدة عائشة وعمر بن الخطاب وعلي وابن عباس، وابن عمرو وغيرهم رضي اللـه عنهم أجمعين، من نقد لمتون روايات سمعوها من صحابة آخرين، بعد أن عرضوها إما على القرآن الكريم أو على ما حفظوا من سنة النبي ﷺ. ولعل أهم ما في هذه المرجعية التي نستند إليها أ ا من فعل الصحابة رضوان الله عليهم، ومن المفترض أن فعلهم في هذه المسألة حجة، باعتبار مصاحبتهم للنبي ﷺ وحرصهم المعلوم على سنته، وباعتبار أن الصحابة كلـهم عدول ثقات بإجماع المحدثين من أهل السنة والجماعة، وهذه العدالة حجة من جهتين،

---

[45] المصدر السابق، ج3، ص177.

[46] الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي،** بـيروت: الشـركة المتحـدة للتوزيع، ط2، 1985، ص65.

أولاهما: أ ا لم تمنعهم من توجيه النقد إلى المتون رغم علمهم بأن راويها من الصحابة العدول، لأ م عدوا نقدهم لما هو داخل تحت الوهم والخطأ والنسيان، وثانيها: أن هذه العدالة تعني صحة السند بالنسبة لـهم، ولم تكن صحة السند تلك، كافية عندهم لقبول الرواية دون أن ينقدوا متو ا...

فما أحرى الذين يقولون بالاكتفاء بصحة السند لصحة الحديث أن يتأملوا هذه المسألة، ولسنا هنا بصدد استعراض الأحاديث التي انتقدها هؤلاء الصحابة، رضوان الله عليهم، والأصول التي اتبعوها في نقدهم لتلك الأحاديث. فهذا مما استعرضه عدد من المؤلفين في كتبهم[47] وليس هذا مكانه، ولكننا بصدد إثبات هذه القضية المرجعية لنستند إليها ونحن نطالب بنقد متون الأحاديث وعدم الاكتفاء بنقد الأسانيد.

وفي ذات السياق نستطيع أن نستند إلى جهود المتقدمين من علماء الحديث، من حيث القواعد التي صاغوها. للحفاظ على السنة، واشترطوا من خلالـها لصحة الحديث صحة المتن إلى جانب صحة السند، ولم يفصلوا بين الأمرين، فالشذوذ متعلق بالمتن، والعلّة متعلقة بالمتن والسند معاً. وشرط الصحيح الخلو منهما معاً (الشذوذ والعلة.)[48] ومن حيث الأنواع التي بحثوها في مصطلح الحديث، وجوهرها قائم على نقد المتن مثل: المدرج، والمضطرب، والناسخ والمنسوخ، والمقلوب، وزيادة الثقة، والمنكر، وغيرها من مباحث علوم الحديث، ومن حيث ممارستهم في نقد الرواية. حيث كانوا يكرهون الغريب من الحديث والتفرد والمخالفة. قال أبو داود: "والأحاديث التي وضعتها في كتاب السنن أكثرها مشاهير، وهي عند كل من كتب شيئاً من الحديث، إلا أن تمييزها لا يقدر عليه كل الناس، والفخر ا أ ا مشاهير، فإنه لا يحتج بحديث غريب ولو كان من رواية مالك ويحيى بن سعيد والثقات من أئمة

47 الزركشي، محمد بن عبد الله. **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، بيروت: المكتب الإسـلامي، ط2، 1390هـ. وانظر **مقاييس نقد متون السنّة**، مصدر سابق، الرياض: 1984، ص ص55-108، وانظر بحـث السيدة ليلى رامي حول "**استدراكات أم المؤمنين عائشة على الصحابة**" في هذا العدد.

48 **تدريب الراوي**، مصدر سابق، ج1، ص ص61-62.

العلم. ولو احتج رجل بحديث غريب وجدت من يطعن فيه ولا يحتج بالحديث الذي قد احتج به إذا كان الحديث غريباً شاذاً."[49]

ولا يفوتنا أن نشير في نطاق هذه المرجعية إلى صنيع ابن قيم الجوزية. في كتابه المنار المنيف في الصحيح والضعيف،[50] وقد قامت فكرة كتابه على نقد المتن دون النظر في السند. ووضع من القواعد والضوابط التي ما زال الباحثون عالة عليها، يكررون ما قاله ويعتمدون قواعده، وهي وإن كانت في بيان الضعيف من الحديث استناداً لمتنه، فإنها كذلك لتمييز الصحيح الذي يبقى بعد أن نعرف الحديث الضعيف ونرده. ولذلك سمى كتابه في الصحيح والضعيف، لأننا إذا عرفنا الضعيف عرفنا الصحيح، والفكرة في كل الأحوال قائمة على النظر في المتن دون السند. وليس من خلال السند كما يطالب الكثيرون اليوم، ويرفضون النظر في المتن إذا صح السند. علماً بأنه من المقرر عندهم وعند غيرهم أنه لا يحكم بضعف الحديث إلا إذا اختل فيه شرط الصحة في سنده أو متنه. قال ابن القيم في مقدمة كتابه "المنار المنيف": "وسئلت هل يمكن معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن ينظر في سنده؟ فهذا سؤال عظيم القدر، وإنما يعلم ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة،"[51] فقد كان يستطيع ابن القيم أن يقول: السند يكفي أو لابد من معرفة السند. فأين نحن من تجربة ابن قيم الجوزية؟

ومن التراث العملي لعلوم السنة، ما قاله الأوائل في ظنية خبر الآحاد ثبوتاً، وفي دور العقل في إثبات النقل، وهذا ما سنتوقف أمامه مما يستكمل رسم الإطار المرجعي لنقد متن الحديث.

---

[49] السجستاني، أبو داوود سليمان بن الأشعث. **رسالة** أبي **داود** إلى **أهل مكة**، بيروت: الدار العربيـة، 1974، ص29.

[50] **المنار المنيف** في **الصحيح والضعيف**، مصدر سابق.

[51] المصدر السابق، المقدمة.

1. خبر الآحاد وظنية الثبوت

قد يستغرب القارئ أن تأخذ هذه القضية موقعاً مرجعياً، لأ ا محل خلاف بين أهل العلم قديماً حديثاً، ونحن إنما نضعها هنا في سياق آخر، لا علاقة له بما اختلف العلماء حولـه من حيث إفادته العلم واليقين أم أنه يفيد الظن، والسياق الذي نريده هنا أن خبر الآحاد ظني الثبوت. بمعنى أنه يثبت بغلبة الظن. ولا يصل حد قطعية الثبوت كالمتواتر. وإن الخبير بمسالك الرواية يعلم الأسباب الحقيقية الكامنة وراء هذه الظنية في الثبوت، ومن أهمها: جواز الخطأ والوهم -في الرواية- على الحفاظ والمتقنين وغيرهم من الرواة -من باب أولى-، وجواز الخطأ على علماء الجرح والتعديل أثناء حكمهم على الرواة ودراستهم لـهم، وجواز الخطأ على الباحثين عند دراستهم لأقوال علماء الجرح والتعديل، خاصة إذا تباينت آراؤهم في راو من الرواة بين توثيق وتضعيف. وجواز الخطأ على الباحثين عند البحث في الشذوذ والعلّة. وهكذا في كل مرحلة من مراحل دراسة الحديث نلحظ الظنية وإمكان الخطأ والوهم. وإذا أدركنا هذا نستطيع أن ندرك أهمية نقد المتن، في إطار ضرورة دراسة هذه السلسلة من الجهود البشرية المتتابعة، في رواية الحديث ودراسة الروايات؛ لضمان سلامة الرواية وخلوها من الخطأ في أية مرحلة من المراحل. وهذا تماماً وجه العلاقة بين هذه القضية المرجعية ونقد المتن. بل لذلك ذاته نحن نعتقد أن خبر الآحاد لأنه ثبت بغلبة الظن لا يفيد إلا الظن. علماً بأن خلاف العلماء قائم حول ما يفيده خبر الآحاد لأنه ثابت بالظن، ولا خلاف بينهم -فيما نعلم- في أن خبر الآحاد ظني الثبوت ولا يصل حد المتواتر قطعي الثبوت.

وفي هذا الإطار قال الإمام النووي معقباً على دعوى ابن الصلاح[52] بأن خبر الواحد في الصحيحين يفيد القطع: "وهذا الذي ذكره الشيخ (ابن الصلاح) خلاف ما قالـه المحققون والأكثرون، فإ م قالوا: أحاديث الصحيحين التي ليست متواترة إنما تفيد الظن، فإ ا آحاد، والآحاد إنما تفيد الظن على ما تقرر، ولا فرق بين البخاري

[52] **مقدمة ابن صلاح**، مصدر سابق، ص14.

ومسلم وغيرهما في ذلك، وتلقي الأمة لـهما بالقبول إنما أفادنا وجوب العمل بما فيهما، وهذا متفق عليه، فإن أخبار الآحاد التي في غيرهما يجب العمل ا إذا صحت أسانيدها، ولا تفيد إلا الظن فكذا الصحيحان..."،[53] وقال النووي: "... وأما من قال إن حديث الآحاد يوجب العلم فهو مكابر للحس، وكيف يحصل العلم واحتمال الغلط والوهم والكذب وغير ذلك متطرق إليه."[54]

2. العقل أساس ثبوت النقل

فقد خلق اللـه تبارك وتعالى العقل في الإنسان، وميزه به عن سائر المخلوقات، وجعل المحافظة عليه مقصداً من مقاصد التشريع، وجعلـه مناطاً للتكليف. وقد بلغ العقل من الأهمية مكاناً. فذكره القرآن الكريم أحدى وخمسين مرة بمشتقاته المتعددة من الفعل عقل، وست عشرة مرة بلفظ الألباب، عدا عن المشتقات والصيغ الأخرى المرتبطة به، مثل التفكر والتأمل والتدبر والفقه وغيرها. وقد كان العقل دائماً وأبداً موطن التأمل والتفكر والاستدلال، سواء على وجود الخالق أو غير ذلك من أصول الدين والإيمان، فقد كان الدليل على وجود الخالق ووحدانيته دائماً عقلياً. كما يتضح من خلال القرآن المكي، وإن إنكار العقل وأهميته سيدور بالضرورة على الإيمان إنكاراً ونفياً "لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه،"[55] وقد عد الإمام الغزالي العقل "الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل، وشاهد الشرع المزكى المعدل."[56]

---

[53] النووي، يحيى بن زكريا ، **مقدمة شرح صحيح مسلم**،. طبعة دار أبي حيان، 1995، ج1، ص39.

[54] المصدر السابق، ج1، ص171.

[55] **درء تعارض العقل والنقل**، مصدر سابق، ج1، ص40.

[56] الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ج1ص5.

ولسنا هنا بصدد مناقشة جدلية العلاقة بين العقل والنقل بالتفصيل، فليس هذا مكا ا، وقد عالج هذه القضية عدد من الباحثين في غير موضع.[57] فنحن نميل إلى القول بأن افتراض حالة الصراع بينهما خلل منهجي، وأن العلاقة بينهما قائمة على التعاضد لا التعارض، فالعقل يحتاج إلى النقل ليوجهه ويرشده ويزوده بمعارف الغيب. والنقل يحتاج إلى العقل ليثبته ويفهمه ويفسره. ونحن في هذا المقام بصدد بيان دور العقل في إثبات السنة سنداً ومتناً، حتى يتبين لنا أن دور العقل في السنة ليس هامشياً، ولا مرفوضاً، ولا يعد توظيفه مة، بل هو الأصل والأساس.

فنحن إذا تأملنا قواعد علم الحديث ابتداءً. نجد أ ا جميعاً قواعد عقلية، صاغتها عقول العلماء، وتوافقت عليها عقول معظمهم فاتفقوا في بعضها وتباينوا واختلفوا في البعض الآخر. وإذا أردنا أن نتساءل بوضوح نقول: أليس القول بأن المتواتر "ما رواه جمع كثير يؤمن تواطؤهم على الكذب عن مثلـهم إلى انتهاء السند، وكان مستندهم الحسن.."[58] هو قاعدة عقلية لا يختلف عليها اثنان. وكذا مفهوم الحديث الصحيح والحسن وغير ذلك من مفاهيم وقواعد علوم الحديث، التي هي أساس إثبات الروايات والتمييز بينها، صحيحة كانت أم حسنة أم ضعيفة.

ويرتبط بإدراك هذه الحقيقة السؤال عن طبيعة أقوال علماء الجرح والتعديل في الرواة، والقواعد المعتمد في اعتبار أقوالـهم والتمييز والترجيح بينها. أليست كلـها عقلية قائمة على النقد والترجيح؟ وينبني على هذا، السؤال حول طبيعة اجتهاد الباحثين في أقوال العلماء تلك، وحكمهم على الأسانيد في الروايات، أليس ما يقومون به جهد عقلي؟ ومثلـه يمكن أن نتساءل عن كيفية إدراك الشذوذ في الحديث، وتبين حالة التعارض بين الروايات أليس ذلك محض جهد عقلي؟ وقل مثل ذلك في إدراك العلل.

---

[57] انظر ابن تيمية، أحمد، **درء تعارض العقل والنقل**، مصدر سابق. وانظر، صافي، لؤي. **الوحي والعقل: بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل**، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ع11 شتاء 1998)، ص ص49-79.

[58] عتر، نور الدين. **منهج النقد في علوم الحديث**، دمشق: دار الفكر، 1988، ص404.

فواعجباً من قوم يثبتون الأحاديث من خلال أسانيدها بعقولـهم واجتهادهم، ويرفضون نظر العقول في المتون. تارة بحجة أن العقل البشري قاصر، وأخرى بأنه متفاوت. ويغيب عن بالهم أن ذات الشيء يمكن أن يقال في الجهود العقلية التي ثبت الإسناد من خلالها. ولو أردنا أن نستسلم لذلك فنعطل العقول لتفاو ا وتباينها، لكان الأجدر بأن لا نثبت من خلالـها القرآن ومتواتر السنة، ولكان الأولى منعها من التأمل في كتاب اللـه واستنباط الأحكام، فمتى كان تعدد الأفهام والاجتهاد وتباينها عيباً وذريعة لتعطيل العقول عن ممارسة دورها وأدائها. ولا يغيب عن بالنا أن الصحابة رضوان اللـه عليهم أعملوا عقولـهم في بعض الروايات ونقدوها نقداً عقلياً محضاً. كما فعل ابن عباس في حديث الوضوء مما مست النار،[59] حيث قال معترضاً على أبي هريرة. يا أبا هريرة: أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم.؟ وكما فعل هو وعائشة في حديث: "الوضوء من حمل الجنازة،[60] حيث قالا: "لا يلزمنا الوضوء من عيدان يابسة،" وفي حديث: "غسل النائم يده قبل إدخالها الإناء،[61] قالت عائشة: يا أبا هريرة فما نصنع بالمهراس (حجر ينقر ويتوضأ منه). فحرص الصحابة على السنة هو الذي دفعهم لإعمال عقولهم في هذه الروايات، ولم يعطلوا عقولهم أمام صحة سند هذه الروايات التي رواها صحابة مثلهم.

كما أن العلماء أشاروا إلى أن ما عارض المعقول من المتون يرد. ولا أظن أن كلامهم هنا ينصرف إلى الـهوى. وإنما للحديث الذي خالف المعقول مخالفة صريحة لم تتمكن العقول من تأويلـه تأويلاً مقبولاً، ولا من فهمه فهماً محتملاً. قال ابن الجوزي: "ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات، فأخبروا أن الجمل قد دخل في سم

---

[59] الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، أبواب الطهارة. باب ما جاء في الوضوء مما غيرت النار، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1385هـ، ج1، ص ص114-115.

[60] **الإجابة**، مصدر سابق، ص121-122.

[61] **صحيح مسلم**، مصدر سابق، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضي وغيره يده في الإناء، ج1، ص233.

الخياط، لما نفعتنا ثقتهم ولا أثرت في خبرهم لأ م أخبروا بمستحيل، فكل حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره."[62]

فالكلام عند الحديث عن دور العقل في نقد المتن، لا يقصد به رد ما احتمل قبولاً على أساس مستساغ من التأويل والتوفيق، دون تكلف أو تحميل للنصوص ما لا تحتمل. ولا يقصد منه التسرع واله‍ـوى في القبول والرد. ولا رد أخبار الغيب التي لا مجال للعقل فيها إلا في ضوء النظر في النصوص مجتمعة مع بعضها ومحاكمة بعضها إلى بعض. وإنما يقصد بذلك ما توافقت أكثر العقول السليمة على رده، في ضوء النظر في غيره من النصوص والحقائق والوقائع والمشاهدات. بمعنى أنه رد عقلي يستند إلى شواهد. واختلاف العقول في إثبات متن أو رده، لا يختلف عن الاختلاف في توثيق راو أو تضعيفه وترجيح هذا أو ذاك، وذلك كل‍ـه استناداً إلى العقل. (وأكثر الرواة داخل في دائرة المختلف فيهم تعديلاً أو تجريحاً).

قال الرازي: "إن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال. وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته... ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كو ا مفيدة، فثبت أن القدح لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقْطَع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال أ ا غير صحيحة أو يقال إ ا صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها."[63]

---

[62] **الموضوعات**، مصدر سابق، ج1، ص106.

[63] الرازي، فخر الدين. **أساس التقديس**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص ص220-221.

خاتمة

وبعد فهذه محاولة لوضع عملية نقد متون الأحاديث ضمن إطارها المرجعي، حتى تغدو عملية طبيعية تستند إلى أصول واضحة. وقد بينا خلال هذه المحاولة عناصر هذا الإطار المرجعي التي يمكن أن يستند إليها علم نقد متن الحديث، والقواعد الموضوعة لـهذا العلم، ويتمثل هذا الإطار المرجعي في مرجعية القرآن ومرجعية التوحيد، التي ينجم عنها انسجام عناصر الوحي بعضها مع بعض، وعدم تصور الخلاف بين أي من عناصره، وفصاحة القول النبوي وبلاغته كما هو الوحي، وانسجام هذا الوحي مع سنن الكون، وكون حديث النبي ﷺ وحدة بنائية واحدة. الأصل أن ينظر فيها لصحتها من جميع الجوانب والأطراف لا من طرف السند وحده. وكون القول النبوي متسق مع بعضه في تشكيل منظومة مقاصد الشريعة الإسلامية. بالإضافة إلى مرجعية التراث العلمي لعلوم السنة المتمثلة في جهود المتقدمين من الصحابة وعلماء الحديث، وكون النبي ﷺ أوتي جوامع الكلم، وينبغي أن يترفع عن ركيك الكلام وتافهه، بالإضافة إلى إعطاء العقل مكانه في إثبات النقل سنداً ومتناً.

وقد أردنا بعرض هذا الإطار المرجعي أن نثبت أن عملية نقد المتن عملية مندرجة في إطار الحفاظ على الدين، وقائمة على أصول واضحة، وهي غير طارئة ولا منبتة عن العلوم التي خدمت السنة النبوية.

وهي من العمليات التي لابد من تفعيلـها. ونحن نعتقد أن التأسيس لعلم نقد متن الحديث أمر في غاية الأهمية، لأنه لم يأخذ حقه من الرعاية واكتمال البناء والقواعد والأركان؛ بسبب الخوف الذي افتعل على السنة النبوية، من أن تتعرض لقول المتقولين ومعاول المتربصين، فكانت النتيجة جموداً في قواعد هذا العلم ودراساته، هو من حيث أثره أخطر على السنة من كل التخوفات، لذلك فإننا لازلنا بحاجة إلى مزيد من الدراسات التأسيسية التي تحرر قواعد هذا العلم وتحددها. بالإضافة إلى مزيد من الدراسات التطبيقية على تلك القواعد. وبقدر عال من الجرأة العلمية الموضوعية. حتى

يأخذ هذا العلم مداه ويتمم الجهود التي انصرفت لدراسة الأسانيد والعناية ا. حيث إن علماء السنة النبوية الشريفة قد بذلوا جهوداً جبارة في حفظها وتحريرها مما اختلط ا من غيرها، وهي جهود لا يليق ا إلا التقدير، ولكنها على أية حال جهود بشرية لا يجوز في حقها التقديس، ولم يزعم أحد يوماً أن باب البحث والتمحيص في علوم السنة قد أغلق، أو أن العلم في موضوعا ا قد اكتمل، ولذلك فإنه ما لم يتصد علماء الحديث لـهذه المهمة وينـزعوا أثواب التقديس عن الجهود البشرية التي لا تقبل التقديس وإن كان يليق ا التقدير، نقول إن لم يتصد المتخصصون والعارفون بمسالك هذا العلم لـهذه المهمة، فإ م سيفتحون الباب، بل سيفتح رغماً عن الجميع، لكل من شاء أن يقول ما شاء، من غير ضوابط ولا أزمة وعندها لن ينفع التقاعس أو التردد، ولن تنفع محاولة الترقيع بعد أن يتسع الخرق على الراتق. أما إذا تولى هذا الأمر أربابه وفرسانه، فإنه من المتوقع أن تثور الحوارات، وتحفز العقول في محاولة إنضاج هذا العلم، والوصول به إلى حالة استقرار في القواعد والضوابط، واستمرار في دراسة الأمثلة والتطبيقات، والربط بين السنة والمستجدات، وهذا خير إحياء وتجديد لعلم الحديث ودراسات السنة.

مفهوم نقد المتن بين
النظر الفقهي والنظر الحديثي

عماد الدين الرشيد*

مقدمة:

لا يزال موضوع نقد المتن من أكثر الموضوعات إشكالية في علم الحديث، بالرغم من الدراسات الجادة في الآونة الأخيرة، التي تناولت الموضوع من ناحيتيه النظرية والتطبيقية. ويبدو أن الأمر يعود إلى زاوية الرؤية التي يطل من خلالها الباحثون على الموضوع، والحالة النفسية التي يقبلون ا على المسألة، ولا سيما أن الإشكال نبت في تربة الاستشراق، مما تسببت -أحياناً- في الحَيدة عن معالجة القضية منهجياً إلى الدخول في إطار الدفاع الانفعالي الصادق.

وقلّ أن نجد باحثاً في الموضوع لا يكون واحداً من اثنين:

الأول: ينظر إلى المسألة نظرة جزئية تدور في فلك علم الحديث، لا تكاد تبارح مباحثه، بناء على كون المسألة مرتبطة بمتن الحديث، ويغفل ارتباطها ببقية علوم الشريعة وانتماءها إلى علوم الاجتهاد التي تخضع لمنهج متكامل تتولد من خلاله علوم الشريعة عامة، وتتضح من خلاله أيضاً الحدود الفاصلة بين هذه العلوم من جهة، وبين ما يكون منها منهجاً فكرياً يقبل التعميم خارج الفضاء الشرعي، وما لا يقبل التعميم وينحصر في الدائرة الشرعية من جهة أخرى. فهذا الفريق تنقصه النظرة الشاملة لعلوم الشريعة التي تحدد له الفواصل بينها من جهة، وما يكون منها منهجاً مستقلاً أو لا يكون من جهة ثانية.

---

* دكتوراة في علوم السنة النبوية ودكتوراة في أصول الفقه، عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

أما الثاني: فينظر إلى المسألة بارتياب يصرفه عن حقيقة الإشكال إلى الوصاية على الشريعة بباعث صادق غالباً، فيهيل التراب على القضية قبل بحثها فيقع في جناية علمية. وليت شعري لو أن المسألة كانت مرتبطة بالوحي الصادق، فكيف وهي تتناول منهجاً ابتكره البشر وأبدعوا في بنيانه؟! ولا يود هذا البحث أن يصدر حكماً على الإشكال، بقدر ما يحاول إبراز موقع المسألة في ا ال المعرفي الإسلامي، والتأكيد على ضرورة خضوعها لقواعد البحث العلمي الذي يبدأ من الفرضيات لا النتائج. وعندها تستوي في هذا المنهج العلوم المتولدة عن الوحي مباشرة، وما أبدعه البشر من علوم أخرى أيضاً. وهذا الفريق يعوزه -مع صدقه- الالتزام بأسس البحث العلمي، وأولها الإحساس بالمشكلة، وإلاّ فلا داعي للبحث. وقريب من هذا الخلل المنهجي أن كثيراً من الباحثين يقيمون بنيان بحوثهم قبل أن يحرروا المصطلح الذي يقومون بدراسته، والعجيب أ م يضعون للمسألة قيوداً وضوابط من دون أن يحددوا المفهوم الذي يدرسونه.

وبناءً على ذلك رأيت أن أتناول بالدراسة مفهوم نقد المتن، موضحاً أبعاده، محرراً حدوده، ليتميز عن المفاهيم التي تتقاطع معه أو تقاربه. ولما كان القصد من هذه الدراسة التأصيل النظري لمفهوم نقد المتن، فإ ا لن تتناول أي مثال تطبيقي لهذا المفهوم، وإنما سترسم الحدود التي تبدو لكاتبها دقيقة، لأن التمثيل بعد ذلك سيكون أمراً يسيراً، ولاسيما أن عامة التطبيقات المطروحة تستحق أن يعاد النظر فيها؛ لأ ا قدمت قبل أن ينضج المفهوم، بل قبل أن يحدد.

وللوصول إلى الغاية المرجوة رأيت أن أقدم بين يدي البحث بتمهيد أبين فيه وحدة علوم الشريعة، وتكامل العلوم المنهجية منها، كعلمي أصول الفقه ومصطلح الحديث، وأتناول مفهوم النظر الفقهي والنظر الحديثي، ثم أشرع في تحديد مفهوم نقد المتن مبيناً أنواعه والعلوم التي تحدد أدواته، لتظهر بعد ذلك قيمة الإشكال الذي يتناول عادة هذه المسألة.

أولاً: وحدة علوم الشريعة

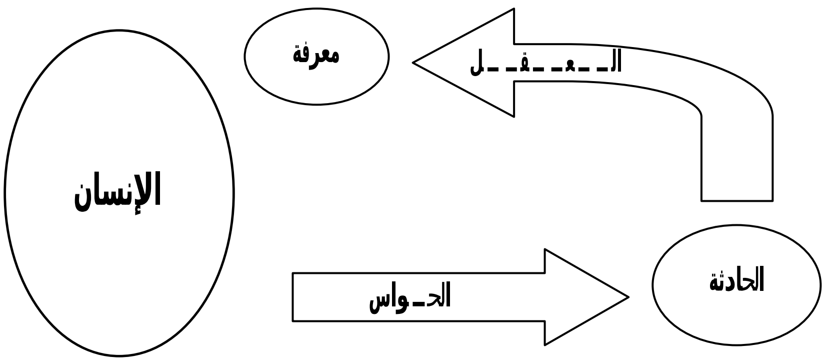
خاطب الله عز وجلّ عباده بالوحي، وكلفهم بالتزامات عدة تنظم علاقتهم به سبحانه، وعلاقة بعضهم ببعض، وعلاقتهم بالموجودات من حولهم. وكان على علماء الإسلام أن يعكفوا على الوحي -الخبر الوارد من الله تعالى- ليستنبطوا منه ما يحمله من تكليف. وقد تطلب ذلك منهم أمرين اثنين: أولهما: التحقق من صحة هذا الخبر، وأنه ثابت النسبة إلى قائله؛ **والثاني**: تفسير الخبر وفهمه للوصول إلى الحكم الشرعي. وحول هذين الأمرين دارت جهود علماء الشريعة ليتوصلوا إلى منهج يحقق إثبات الخبر لقائله، ثم يفسره لفهم معانيه وأحكامه، فتتكامل دائرة البحث في النص الشرعي. وقد صدرت عبقرية علماء الإسلام عن منهج دقيق لإثبات الخبر، وآخر لا يقصر عنه دقة لتفسير الخبر وفهمه. فكان علم أصول الحديث استجابة للوصول إلى منهج الإثبات، وعلم أصول الفقه تعبيراً عن منهج الفهم والتفسير. ولم يقتصر علم أصول الحديث -مصطلح الحديث- على النص الشرعي، بل كان منهجاً يضبط منفذ السمع للإنسان، الذي يمثل أحد أهم منافذ المعرفة، فيمكن لهذا المنهج أن يضبط الخبر التاريخي، والخبر في وسائل الإعلام، وحتى الخبر الساري على ألسنة الناس، فإن أسسه العامة تشكل أرضية دقيقة تضبط منفذ السمع عموماً، وكثير من تفصيلاته تصلح للتعميم على مجالات جديدة خارج النص الشرعي.

وكذلك علم أصول الفقه لم يقتصر على ضبط فهم النص الشرعي وتفسيره، بل تجاوز ذلك إلى تفسير النصوص عامة، كالقوانين والنصوص الأدبية وحتى الإسهام في تفسير الظواهر عموماً، ما يخضع منها للتجربة وما لا يخضع. فقد نص القانون المدني السوري والمصري والأردني وغيرها على أنه يصار في تفسير النصوص القانونية إلى قواعد أصول الفقه الإسلامي.

ويمكن القول بأن أصول الفقه يمثل منهجاً مهماً من المناهج التي تضبط العمليات العقلية كالاستدلال والاستنتاج والاستقراء وحتى التحليل والتعميم. ونحن نلحظ أن المناهج التي وضعها المسلمون لخدمة النص الشرعي كانت تمثل -إضافة إلى تكاملها- خدمة جليلة للمعرفة الإنسانية تتجاوز حدود النص الديني، وتغطي حيزاً واسعاً مما

يحتاجه الباحثون -من الناحية المنهجية- في المعرفة مطلقاً. وحتى نتصور دقة هذا الكلام نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَاللّه أَخرَجَكُم من بطُون أُمهَاتِكُم لاَ تَعلَمونَ شَيئاً وَجَعَلَ لَكُم الْسمعَ وَالأَبصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلكُم تَشكُرونَ﴾ (النحل:78)؛ حيث يصور هذا النص حالة الإنسان بعد ولادته من افتقاره إلى العلم ﴿لاَ تَعلَمونَ شَيئاً﴾. ولكن مولانا ﷻ أمد هذا المخلوق بمنافذ توصله إلى المعرفة وهي الحواس ﴿الْسمعَ وَالأَبصَارَ﴾ والعقل ﴿وَالأَفْئِدَةَ﴾، إذ الفؤاد يراد به التعقّل،[1] قال تعالى: ﴿فَتَكُونَ لَهم قُلُوب يَعقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج:46)، وقال أيضاً: ﴿لَهم قُلُوب لاَ يَفْقَهونَ بِهَا﴾ (الأعراف: 179).

ومعلوم أن المعرفة تصل إلى الإنسان من خلال احتكاكه بالحوادث عبر حواسه، ثم يقوم العقل بتحليل هذه العلاقة الجديدة ويستخلص منها معنى معرفياً، فيتحول التواصل مع الظاهرة إلى تجربة معرفية تغني الإنسان علمياً.[2] ويمكن للمخطط الآتي أن يعبر عن عملية الارتقاء المعرفي عند الإنسان.



ولو تأملنا في طبيعة الحوادث التي ينقلها الحس لوجدنا أن منها ما يعتمد على الملاحظة المباشرة، ومعاينة الحادثة، والاحتكاك المباشر ا، وهو ما تنقله إلينا الحواس

[1] ابن حزم، علي بن أحمد. **إحكام الأحكام** في **أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1404هـ، ج1، ص9؛ والقرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، القاهرة: دار الشعب، ط2، 1372هـ، ج10، ص151.

[2] أشار ابن حزم رحمه الله إلى تكامل الحصول على المعرفة بين العقل والحواس. انظر: **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص18.

من التشخصات والقضايا التي تدرك مادياً، ومنها ما لا يمكن معاينته والاحتكاك المباشر به، وإنما نتصل ا عن طريق الخبر. فالنوع الأول من الظواهر تصلنا به حواس البصر والشم واللمس والذوق، والثاني تصلنا به حاسة السمع. والفرق بينهما يكمن في أن النوع الأول غالباً ما لا يحتاج فيها أن يثبت الإنسان وجودها لنفسه، فالزهرة التي أراها لا أحتاج أن أثبت لنفسي أ ا زهرة، ولا أن الرائحة التي تفوح منها زكية، ولا أن ملمسها ناعم مثلاً، ولكنني أحتاج أن أثبت لنفسي وجود زهرة مماثلة في بستان قريب أخبرني ا صديقي. وهذا معنى الحديث القائل: "ليس الخبر كالمعاينة."[3]

وقد أشار القرآن الكريم إلى تنوع الحوادث التي تصل الإنسان بالمعرفة من خلال ذكره تنوع الحواس الموصلة إليها ﴿وَجَعَلَ لَكُم السمعَ وَالأَبصَارَ﴾، فالسمع يوصلنا بالأخبار، بينما توصلنا الأبصار وبقية الحواس بما نقع عليه معاينة. ولهذا التنوع في الحوادث والظواهر دوره في تنوع المناهج البحثية المناسبة لكل واحد منها، وبالتالي نجد أننا أمام حاجة ملحة لثلاثة مناهج من أجل الحصول على المعرفة، الأول يضبط الخبر (السمع)، والثاني يضبط المعاينة (الأبصار وبقية الحواس)، والثالث يضبط الفهم (الأفئدة). قال ابن جرير في تفسير الآية: (وأنعم عليكم أيها الناس ربكم بأن أعطاكم السمع تسمعون به الأصوات، والأبصار تبصرون ا الأشخاص، والأفئدة تعقلون ا الخير من السوء).[4]

ولو عدنا إلى المناهج التي وضعها المسلمون للتعامل مع النص الشرعي، لوجدنا أ م وضعوا منهجاً يضبط الخبر وهو علم أصول الحديث، وآخر يضبط الفهم وهو علم أصول الفقه، وأما ما يضبط المعاينة فلم يتوجهوا إليه توجههم للمنهجين السابقين؛ لعدم اعتماده في دراسة النص الشرعي كثيراً، فالمعاينة يضبطها المنهج التجريبي، ولم يتضمن النص الشرعي ما يتعلق بذلك إلا في حالات محدودة وضيقة

---

[3] رواه ابن حبان في التاريخ، باب ذكر السبب الذي من أجله ألقى موسى الألواح، رقم الحديث (6213). انظر: البستي، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان،** تحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414.

[4] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1405هـ، ج21، ص96.

جداً. وذلك كما في الأحاديث الواردة في التمييز ما بين الحيض والاستحاضة، وتداخل أحدهما في الآخر، مما يتوقف على الملاحظة المتكررة، وربما الاستقراء التجريبي البسيط، وهما من الأدوات الأصيلة في المنهج التجريبي. ويتجلى ذلك بوضوح أكبر في أحاديث إثبات رمضان بالأمر برؤية الهلال، فمن المعلوم أن الرؤية البصرية للكواكب والأجرام السماوية تخضع للمنهج التجريبي، ولعل هذا ما فهمه من ذهب من الفقهاء -القدماء والمعاصرين- إلى أن حديث: "إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين"[5] معلل بكون المسلمين الأوائل أميين لا يكتبون ولا يحسبون، فمتى زالت العلة وصاروا يحسبون جاز لهم الاعتماد على الحساب الفلكي، لا على مجرد الإبصار، والعملية بهذا الفهم تخضع للمنهج التجريبي. وقد اعتمد الفقهاء الأقدمون في فهمهم لبعض المسائل الفقهية المتولدة عن النص الشرعي على أدوات المنهج التجريبي المتوافرة في زمانهم، كما في زوال صفة الإسكار عن بعض المسكرات، واستحالة بعض الأشربة إلى خمر ونحوها مما يتوقف على معرفة خصائص المادة وتحليلها.

كما اعتمدوا على ما وصلوا إليه من علم في تشريح الجسم البشري في تحديد الجوف الذي يفطر الصائم بإدخال شيء فيه، وتحديد عقوبات الجراح والكسور، وبيان الأمراض التي تدخل صاحبها في أحكام الضرورة. وبالرغم من ضيق مساحة هذا المنهج في النص الشرعي وتطبيقات الفقهاء فقد أسهم المسلمون في تأصيله، ولكن خارج مناهج العلوم الإسلامية، إذ لا تنكر جهود ابن الهيثم صاحب البصريات وإسهاماته في ضبط المنهج التجريبي. ومع ذلك فإن انطلاقته كانت من مناهج الأصوليين والمتكلمين، يقول الدكتور علي سامي النشار: (وأما مصدر ابن الهيثم في

---

[5] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط3، 1987، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: "لا نكتب ولا نحسب" رقم الحديث (1814)، انظر أيضاً:

- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم الحديث (1080).

منهجه سواءً أكان استقراءً، أم تمثيلاً، فهو منهج المتكلمين والأصوليين، تكون قبله، ونضج لديهم في صورته الكاملة، ثم انتقل إليه وإلى غيره من علماء المسلمين.)[6]

وهكذا نلحظ أن العلوم المنهجية الإسلامية قد أسهمت في خدمة المعرفة التي يحتاج إليها الإنسان، من خلال تغطيتها لمنهجي الخبر، والفهم أو التفسير، اللذين يمثلان ثلثي المناهج التي يحتاج إليها البشر للحصول على المعرفة. كما نجد التكامل الدقيق بين هذين المنهجين، فإن الأول يقوم بغربلة الأخبار الواردة من الوحي عبر قواعد دقيقة تفرز النصوص إلى مقبولة ومردودة، ويأتي المنهج الثاني بعد الإعلان عن المقبول والمردود، ليعلن عن نبذ المردود وعدم صلاحيته للدراسة والتفسير، ويكشف عن معاني النص المقبول للوصول إلى فهمه واستخراج الأحكام منه. يقول ابن حزم رحمه الله معبراً عن ذلك: (لأننا ولله الحمد أهل التخليص والبحث وقطع العمر في طلب تصحيح الحجة واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولا ا.)[7] فالنظر في صحة الأدلة يسبق النظر في معانيها ومدلولا ا، فإذا ما أثبت المحدثون النصوص قام الفقهاء يبينون وجه العمل بما سَلِمَ من المعارضات، أو وجه ترك النص وعدم صلاحيته للعمل به، ولو حكم منهج الإثبات بكونه مقبولاً. يقول ابن بدران الدمشقي رحمه الله مبيناً أوجه الترك: (وإن كان آحاداً -يعني الحديث المقبول- وجب العلم بمقتضاه كما سيأتي، مالم يكن مجتهداً يصرفه عن مقتضى ما سمع، أو نِقل إليه دليلٌ، فيجب عليه متابعة الدليل، وذلك كترك العام إلى الخاص، والمطلق إلى المقيد، والمرجوح إلى الراجح، وغير ذلك.)[8] وهذا يعود إلى ما كان عليه النص الشرعي من التعدد والتعارض الصوري في المسألة الواحدة.

وسنبين عند الحديث عن مفهوم النظر الفقهي والنظر الحديثي طبيعة كل واحد من المنهجين.

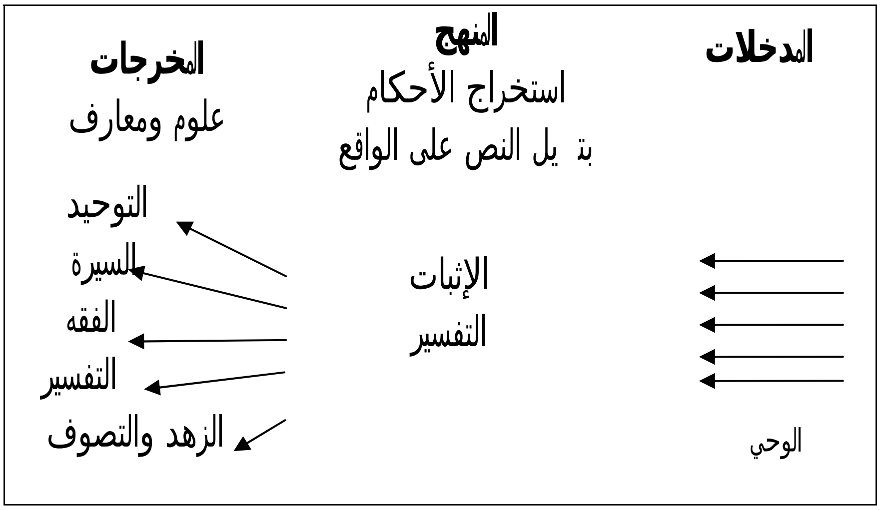
---

[6] النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار النهضة العربية، ط3، 1984، ص348.

[7] **إحكام الأحكام**، مصدر سابق، ج1، ص23.

[8] الدمشقي، عبد القادر بن بدران. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1401هـ، ص199.

وبقي أن نشير قبل مغادرة الحديث عن تكامل علمي أصول الفقه ومصطلح الحديث إلى أن هذا التكامل ألقى بظلاله على العلوم الشرعية المستنبطة بوساطة هذين المنهجين، فأظهرها في هيئة التوحد والمواءمة، زيادة على كون هذه العلوم واحدة من حيث المصدر، فأصبحت واحدة مصدراً ومنهجاً. ولعل هذا المخطط يصور وحدة العلوم الإسلامية.



يمثل الوحي جانباً ليس يسيراً من البنيان المعرفي في الإسلام، وهو الركيزة الأهم التي انطلقت منها علوم الشريعة. «هل يمكن القول بأن المدخلات هي الوحي (النص) والواقع، إذ أن نصوص الوحي لا يتم تفعيلها، واستخراج العلوم منها إذا ارتبطت بالوقائع والظروف والقضايا، وفهم التعامل مع النص لا يكون مجرداً، ولا يكون له معنى إلا إذا جرى تـ يل النصوص على الواقع وهو جزء من المنهج»، «لا أرى والله أعلم أن الواقع يمثل مع الوحي جملة المدخلات في عملية استنباط الأحكام الشرعية، إنما مراعاته والتعامل معه بوصفه محلاً لتنـزيل النص عليه يجعل منه ضابطاً لعملية الاستنباط وبالتالي يصح إدخاله من خلال هذا الفهم في المنهج ولاسيما إذا تذكرنا أن الوحي لا يمثل حالة ذهنية مجردة، إنما هو حلول إلهية تنسجم والواقع البشري»، فقد توجه العلماء إلى عرض النص الشرعي -للوصول إلى الأحكام الشرعية- على منهج

الإثبات ليعلم صحة نسبة النص إلى الشارع، فطبقوا عليه قواعد علم أصول الحديث، حتى إذا ما حكم هذا المنهج بصلاحية النص للنظر والاجتهاد عرضوه على منهج يفسره ويبين مدلوله مع مراعاة الواقع الذي جاء النص الشرعي لمعالجته والحكم عليه، فطبقوا عليه منهج علم أصول الفقه. فإذا كان النص متعلقاً بالغيب وصفات الله ونحو ذلك كانت الأحكام اعتقادية وشكلت علم التوحيد، وإذا كان النص متعلقاً بأحداث حياة النبي ﷺ ومناقبه كان العلم المتشكل علم السيرة النبوية، وإذا كان النص يتناول الفروع التي تضبط عبادة الناس ومعاملا م ونحو ذلك كانت الأحكام الصادرة عنه فقهية، وكان العلم المتولد علم الفقه.

وهكذا نجد أن الوحي كتاباً وسنةً يمثل المدخلات التي تخضع لمنهج الإثبات، ومن ثم منهج التفسير، وتمثل العلوم الشرعية المخرجات التي تصدر عن المنهج، بينما يمثل علم مصطلح الحديث وعلم أصول الفقه منهج العلوم الشرعية، مع مراعاة الواقع الذي جاء النص للحكم عليه. وهكذا نجد أن العلوم الشرعية واحدةٌ مصدراً ومنهاجاً. ولا ينبغي أن يفوتنا أن هذه العلوم في النهاية تصاغ بدلالة لغة البشر وفهمهم ومدركا م سواءً كانت تتعلق بقضايا الغيب أو الشهادة، الاعتقاد أو العمل.

ثانياً: النظر الفقهي والنظر الحديثي:

ذكرنا فيما مضى تكامل عمل ا تهد والمحدث بناءً على طبيعة اختصاص كل واحد منهما، وهذا التكامل يقتضي تبايناً في كل واحد منهما أيضاً، مما يشكل أفقاً معرفياً خاصاً لكل من الفقيه والمحدث، يصطبغ بخصائص عمله، وحقله الشرعي، وتصوره للنص الشرعي والغاية التي يسعى للوصول إليها، بحيث تتشكل لديه رؤية خاصة ليس للنص الشرعي فحسب، بل لآليات التعامل مع النص، والعلاقات البينية للنص وأمثاله، وبالتالي نجد الفرق واضحاً بين كيفية إقبال الفقيه على النص، وإقبال المحدث عليه. نسمي كيفية إقبال الفقيه على النص وتعامله معه بالنظر الفقهي، كما نسمي كيفية إقبال المحدث على النص وتعامله معه بالنظر الحديثي.

ولو رجعنا إلى تعريف علم أصول الفقه وعلم المصطلح لوقفنا على أساس النظرين الفقهي والحديثي. فالأصوليون يعرفون علمهم بأنه: "علم بقواعد يتوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية."[9] فالفقيه يتوجه إلى الدليل الشرعي - النص- من أجل استنباط الحكم الشرعي، فغاية جهده الاستنباط والعمل بالنص والاستفادة منه.[10] أما المحدثون فإنهم يعرفون علم مصطلح الحديث بأنه "علم يعرف به أحوال السند والمتن من حيث القبول والرد وآداب روايته وكيفية فهمه."[11] فالمحدث يتوجه إلى السنة سنداً ومتناً للوصول إلى المقبول والمردود، فغاية عمله القبول والرد في السنة.[12]

إن غاية الباحث من بحثه تحدد كيفية إقباله على العلم، وترسم له صورة المفاهيم التي ينبغي أن يتعامل معها، وهذا ما جعل أهم سمات النظر الفقهي الوصول إلى الاستنباط من النص الشرعي، وجعل مدار بحث الفقيه بيان الحكم الشرعي والعمل بالنص. يقول الإمام الغزالي رحمه الله: "نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية."[13] وقد أثرت هذه الغاية برؤية الفقيه للسنة، فصار ينظر إليها من خلال ما يصلح للاستنباط الفقهي منها، وأصبح يعرفها بأنها ما نقل عن رسول الله

---

[9] الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، ط1، 1992، ص18، المدخل إلى **مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ص144.

[10] الرازي، محمد بن عمر. **المحصول** في **علم الأصول**، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1400هـ، ج1، ص96-97، السبكي، علي بن عبد الكافي. **الإبهاج** في **شرح المنهاج**، بيروت، ط1، 1404هـ، ج1، ص19، الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام** في **أصول الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ، ج1، ص23.

[11] عتر، نور الدين. **منهج النقد** في **علوم الحديث**، دمشق: دار الفكر، 1985، 1983، ص32، الخن، مصطفى سعيد، واللحام، بديع السيد. **الإيضاح** في **علوم الحديث والاصطلاح**، دمشق: دار الكلم الطيب، ط1، 1999، ص33 .

[12] السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي** في **شرح تقريب النواوي**، تحقيق أحمد عمر هاشم، بيروت: دار الكتاب العربي، 1993، ج1، ص22.

[13] الغزالي، محمد بن محمد. **المستصفى** في **علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ، ص7.

ﷺ من قول أو فعل أو إقرار، وأخرج من مفهوم السنة ما نقل عن النبي ﷺ مما لا يصلح للاستنباط الفقهي كصفاته الخِلْقية والخُلُقية.[14] ولم يقتصر على ذلك بل أخرج بعض ما نقل عن النبي ﷺ من الأفعال مما لا يصلح للاستنباط من دائرة الاحتجاج.[15]

وللأمر نفسه أصبح أهم سمات النظر الحديثي الوصول إلى المقبول من السنة الذي يصلح للاقتداء، والمردود الذي لا يصلح. وقد أثرت هذه الغاية بنظرة المحدث للسنة، فصار مفهومها لديه يشمل كل ما نقل عن رسول الله ﷺ من قول وفعل وإقرار ووصف خلْقي أو خلُقي، لأن هذا كله يصلح للاقتداء بالنبي ﷺ أو يعرف به كالوصف الخِلقي، وأكثر من ذلك أدخل عامة المحدثين في مفهوم السنة ما أضيف إلى الصحابي والتابعي،[16] لأ ما محل أسوة واقتداء بسبب تزكية النبي ﷺ لهما بقوله: "خيركم قرني ثم الذين يلو م ثم الذين يلو م."[17]

ولما كان علم أصول الفقه يمثل منهج تفسير النص عند علماء الشريعة لزم التنويه بأن النظر الفقهي القائم على أساس من هذا المنهج يراد به النظر الاجتهادي، سواءً أثمر علم الفقه أم علم التوحيد أم غيرهما، ولا يعني وصف هذا النظر بـ "الفقهي" أنه لا يولد إلا أحكاماً فقهية، فإن هذا الوصف جاءه من علم أصول الفقه، -الذي هو منهج الاستنباط والاجتهاد عموماً- وليس من علم الفقه. ومن المعلوم أن أصول الفقه يطلق بالمعنى العام على علم الاجتهاد أياً كانت ثمرته، ويطلق بالمعنى الخاص على علم استنباط الفقه خاصة. يقول أبو الحسين البصري رحمه الله: "وأما قولنا أصول الفقه فإنه يفيد على موجب اللغة ما يتفرع عليه الفقه كالتوحيد والعدل وأدلة الفقه، ويفيد في عرف

---

[14] الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول** إلى **تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، ط1، 1992، ص68، **المدخل** إلى **مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ص199.

[15] **إرشاد الفحول** إلى **تحقيق الحق من علم الأصول**، مصدر سابق، ص72.

[16] السخاوي، شمس الدين محمد. **فتح المغيث: شرح ألفية الحديث**، تحقيق صلاح محمد محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ج1، ص21، القاري، ملا علي. **شرح الشرح**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978، ص16.

[17] **صحيح البخاري**، مصدر سابق، كتاب الشهادات، باب لايشهد على شهادة جور، رقم (2508)، **صحيح مسلم**، مصدر سابق، كتاب الفضائل، باب فضل الصحابة، رقم (2535).

الفقهاء النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال ا، وما يتبع كيفية الاستدلال ا."[18] وغالباً ما نريد بالنظر الفقهي في هذا البحث النظر الاجتهادي.

لو أمعنا النظر فيما سبق من الحديث عن كل واحد من النظر الفقهي والحديثي لوجدنا أموراً ينبغي ألا تغيب عن ذهن العالم عموماً والباحث في نقد المتن خصوصاً وهي:

1- التكامل بين النظرين الفقهي والحديثي بحيث يمهد النظر الحديثي لعمل النظر الفقهي، من خلال الوصول إلى معرفة المقبول والمردود من الآثار والسنن، ليقوم ا تهد بعد ذلك بالوصول إلى الحكم الشرعي، وإلى ما يعمل به من هذه الآثار وما لا يعمل، وفق قواعد دقيقة تعتمد على دلالة النص وسلامته من المعارضات سواءً كانت نصوصاً، أم قواعد، أم معاني تصادم النص. وسواءً كان النص الذي حكم ا تهد بتركه مما حكم المحدثون برده أو قبوله.

2- بروز مفاهيم تميز كل واحد من النظر الفقهي والحديثي، فمفهوما القبول والرد يعبران بدقة عن وظيفة النظر الحديثي، الذي يهدف للوصول إلى قبول ما استجمع شروطاً معينة في السند والمتن من السنن والآثار، ورد ما لم يستجمع ذلك. ومفهوما العمل والترك يمثلان وظيفة النظر الفقهي الذي يقصد منه العمل بالأحكام الشرعية التي تحملها النصوص، وترك ما لا يصلح للعمل، بناءً على قواعد متخصصة في فهم النصوص وتفسيرها. وهذه المفاهيم الأربعة أعني القبول والرد والعمل والترك نحتاج إليها بشدة لبيان مفهوم نقد المتن كما سنرى في الفقرة التالية إن شاء الله.

3- إن بيان حدود النظرين الفقهي والحديثي وطبيعتهما تسهم في تحديد المباحث الأصيلة لكل من علمي أصول الفقه وأصول الحديث، وتدل على العلوم الممتدة في كل واحد من العلمين السابقين. فالبحوث التي تخدم الاستنباط مباشرة تعد من العلوم الأصيلة في علم أصول الفقه، كمباحث الدلالة والبيان والنسخ والتعادل والتعارض

---

[18] ابن البصري، محمد بن علي. **المعتمد** في **أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية ط1، 1403هـ، ج1، ص5.

والترجيح ونحوها. والبحوث التي لا تخدم الاستنباط مباشرة في أصول الفقه تعد من العلوم الممتدة فيه، كمباحث الجرح والتعديل، وأقسام الحديث، والمباحث المنطقية ونحوها. وعلى الطرف الثاني تعد البحوث التي تخدم مفهوم قبول الحديث ورده مباشرة من العلوم الأصيلة في علم مصطلح الحديث، كمباحث الإسناد، وعلوم المتن، والجرح والتعديل، وأنواع الحديث، وغير ذلك. وأما المباحث التي لا تخدم مفهوم قبول الحديث ورده مباشرة فإ ا تعد من العلوم الممتدة كعلم مختلف الحديث، والتواتر، وغريب الحديث، ونحو ذلك.

من هذه الأمور الثلاثة ندرك تماماً بأن ما يصدر عن المحدث -بالرغم من كونه يمهد للمجتهد عمله- لا يشترط أن يكون صالحاً عند ا تهد، وبعبارة أخرى لا يلزم من حكم المحدث بقبول حديث ما أن يعمل به ا تهد، فإن قانون العمل والترك -وهو نظر فقهي- يختلف عن القبول والرد -وهو نظر حديثي.- وفي ذلك يقول ابن حجر رحمه الله: (ثم المقبول ينقسم إلى معمول به، وغير معمول به.)[19]

ويمكن القول بأن مفهوم القبول الذي ولّده النظر الحديثي لا يقصد به الوصول إلى ما يعمل به من الروايات، وإنما الوصول إلى ما يصلح للنظر في كونه يعمل به أو لا. فصحة الحديث سنداً ومتناً لا تعني عند المحدث أكثر من صلاحيته لاستنباط ا تهد، الذي يحكم بأدواته الفقهية بأنه صالح للعمل أو لا بناءً على وجود ما يعارضه، وإمكان درء التعارض -إن وجد- أو عدمه. وبناء على هذا يمكن أن نتفهم كيف أخرج الإمام مالك في موطئه حديث: (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا.)[20] بينما ترك العمل به. فمن المعلوم أن الإمام مالك محدث وفقيه مجتهد، فحين أورده في "الموطأ" فمن باب كونه مقبولاً بالنظر الحديثي، وحين لم يعمل به فلأنه عورض بأرجح منه، وهو عمل أهل المدينة، وهذا نظر فقهي.

---

[19] العسقلاني، ابن حجر. **نزهة النظر** في **توضيح** نخبة **الفكر**، تحقيق نور الدين عتر، دمشق: مطبعة الصباح، ط1، 1992، ص73.

[20] **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان ولم يكتما (1973)، و**صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع (1532).

ثالثاً: مفهوم نقد المتن:

جرت عادة الباحثين بأن يعرفوا المصطلحات التي يدرسو ا في بحوثهم بغية أن تكون ثوابت أو مقدمات ينطلقون منها في دراستهم، ولعل من المناسب أن نسير وفق عاد م ومنهجهم. فالنقد لغة: يطلق النقد في اللغة على معان عدة، أهمها[21]: ما يقابل النسيئة، وتمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، والنقر بالإصبع، وإمعان النظر في الشيء. وأما اصطلاحاً فإن المحدثين لم يعرفوا النقد بالجنس والفصل، فهو من المصطلحات الاستعمالية التي شاعت لديهم في استعمال معين، وبالاستقراء فإ م كانوا يستعملونه في موضعين: الأول نقد الروايات: ويقصدون به تمحيص الروايات بالنظر في أسانيدها ومتو ا للوصول إلى قبولها أو ردها.[22] فهو ـذا المعنى يمثل تطبيق قواعد مصطلح الحديث على الأحاديث النبوية بغية معرفة المقبول والمردود. أما الاستعمال الثاني ففي نقد الرجال: ويقصدون به النظر في أحوال الرجال عدالة وضبطاً بغية معرفة حالهم من جرح أو تعديل.[23] نلاحظ أن قوام هذا المصطلح التمحيص والنظر، وغايته الوصول إلى سلبيات الأمر المدروس المنظور فيه وإيجابياته، وهذا ينسجم مع المعنى اللغوي.

وأما المتن لغة فإنه يستعمل في معان أهمها:[24] الظهر، ما صلب من الأرض، ما ظهر من الشيء. **و**أما اصطلاحاً فإنه (غاية ما ينتهي إليه الإسناد من الكلام.)[25]

وأما مصطلح نقد المتن فإنه مصطلح مركب شاع استعماله لدى كثير من المعاصرين، إلا أ م يطلقونه ويريدون به أكثر من معنى. ونظراً لتعدد استعمال هذا

---

[21] ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د. ت.، مادة (نقد)، ج3، ص425 فما بعدها.

[22] انظر **منهج نقد المتن عند علماء الحديث**، مصدر سابق، ص31.

[23] الرشيد، عماد الدين. **نظرية نقد الرجال ومكانتها** في **ضوء البحث العلمي**، دمشق: دار الشهاب، ط1، 1999، ص76.

[24] **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة (متن)، ج13، ص398)، الفيروزآبادي، مجد الدين. **القاموس المحيط**، بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، د. ت.، ج4، ص271.

[25] **شرح الشرح**، مرجع سابق، ص19، العدوي، حسين. **حاشية لقط الدرر**، القاهرة: مطبعة عبد الحميد أحمد العدوي، د. ت.، ص4، وانظر **منهج نقد المتن عند علماء الحديث**، مصدر سابق، ص30.

المصطلح في أكثر من معنى لزم للوصول إلى هذه المعاني استقراء مواطن استعماله عند المعاصرين.

وهذا ما قام به الباحث في هذه الدراسة، فجرى تتبع الدراسات المتاحة لنقد المتن،[26] وبعد النظر في التعريفات الواردة لهذا المصطلح،[27] والتقصي الدقيق للمواطن التي ورد فيها ذكر نقد المتن، أو ما يدل عليه، أو ورد ذكر ضوابطه، أو بعض أحكامه، تبين لي أ م يطلقون نقد المتن ويريدون به المعاني الآتية:

1- التوفيق بين متن الرواية وما يعارضه، سواء عارضه حديث، أم آية، أم قاعدة، أم مفهوم عقلي صحيح.

2- ترجيح بعض المتون على بعض.

3- ترك العمل بالحديث المقبول بناء على معارضة محتواه لنص، أو عقل صحيح، وهذا أكثر المعاني استعمالاً لمصطلح نقد المتن، ولا سيما في مجال التطبيقات. ولاشك في أن من صور ترك العمل بالحديث عند تعذر الجمع ترجيح بعض المتون على بعض، وهو المعنى السابق.

4- انتقاد بعض المتون ولو كان ظاهرها القبول في أثناء النقد الحديثي عموماً.

5- رد الحديث بناءً على معارضة محتواه لنص، أو قاعدة، أو مفهوم عقلي مع صحة إسناده.

واللافت للنظر في معظم البحوث التي تناولت نقد المتن أ ا لم تستعمل مفهوماً واحداً من المفاهيم السابقة استعمالاً مطرداً، فتارة يحدد الباحث معنى إما بالتنصيص أو الاستعمال، ويبني عليه أحكاماً خاصة، ثم يشرع بوضع الضوابط فينتقل إلى معنى آخر من المعاني السابقة، فنرى في النهاية أن الضوابط تناسب معنى غير الذي بنى عليه الباحث

---

[26] ومن بينها الأوراق المقدمة للملتقى العلمي الأول لنقد المتن الحديثي المنعقد في عمان بتاريخ 2004/10/2 برعاية مشتركة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، وجمعية الحديث الشريف وإحياء التراث. وقد بلغت هذه الأوراق عشرين بحثاً علمياً.

[27] والغريب أن معظم البحوث التي قدمت لملتقى نقد المتن الحديثي المشار إليه لم تحدد مفهوم نقد المتن، وطفقت تضع الضوابط ونحوها من دون تحرير المصطلح. ومن مجمل البحوث العشرين ورد تعريف (نقد المتن) في بحثين فقط.

أحكامه السابقة. ولو دققنا في المعاني التي يستعملها العلماء لمصطلح نقد المتن لوجدناها على نوعين، منها ما يدخل في مجال النظر الفقهي، ومنها ما يدخل في النظر الحديثي.

ما يدخل في النظر الفقهي:

بينا فيما سبق أن النظر الفقهي يقوم على أساس من النظر في دلالة النص، وبالتالي استنباط الحكم الذي يحمله النص، وهذا يقتضي أن محل النظر الفقهي في السنة هو متن الحديث. والغاية من ذلك العمل بالحديث أو ترك العمل به، إذا وجد مانع من ذلك كنسخ، أو تأويل، أو تعارض مع ما هو أقوى مع عدم إمكان الجمع والتوفيق.

وإذا طبقنا هذا الأمر على المعاني التي أوردها المعاصرون لنقد المتن فسنجد أن المعاني الثلاثة الأولى تدخل في ذلك. أما الأول وهو التوفيق بين المتن وما يعارضه فإن عملية الجمع هذه يراد منها الوصول إلى ما يعمل به من النص، وهذا يتوقف على النظر الفقهي المبني على قواعد الأصول التي من بين ما ينظمها علم الدلالة، وعلم البيان. وأما الثاني وهو ترجيح بعض المتون على بعض فإنه يقوم على أساس من النظر الفقهي المبني على قواعد علم الأصول التي ينظمها علم الدلالة وعلم البيان وعلم النسخ وعلم درء التعارض المعروف بالتعادل والترجيح. إذ الترجيح يراد به إثبات مزية لأحد المتعارضين، والعمل به وترك مقابله. وكذلك المعنى الثالث وهو ترك العمل بالحديث للقبول حين يعارض نصاً أو قاعدة أو عقلاً صحيحاً تحكمه قواعد النظر الفقهي. فعلم الدلالة يتوصل به إلى معنى النص، وهو يحدد ما إذا كانت معاني النصوص الواردة في الواقعة متعارضة أو لا، فإذا ما كانت متعارضة يصار إلى علم البيان الذي يقصد منه حل مشكلة تعارض النصوص، وغالباً ما يحلها بالجمع والتوفيق. فإذا لم تثمر عمليات البيان الأصولي -من تخصيص عام، وتقييد مطلق، وتأويل ظاهر، وبيان مجمل- في حل مشكلة تعارض يصار إلى علم النسخ الذي يحلها بترك العمل بالمتقدم زماناً وترجيح المتأخر والعمل به. فإذا لم يعرف زمان النصين وعجزت قواعد النسخ عن حل مشكلة التعارض يصار ساعتئذٍ إلى قوانين التعادل والترجيح، التي أوصلها الآمدي إلى حوالي مئة وسبع عشرة قاعدة تمكن المجتهد من العمل بأحد النصين وترك الآخر أو تساقطهما

معاً، أو حل مشكلة التعارض فيما إذا لم يكن المعارض نصاً، كأن يصادم النص قاعدة -معنى عاماً- أو مفهوماً عقلياً صحيحاً. ويمكن أن نلاحظ أن بين المعنى الثاني والثالث عموماً وخصوصاً مطلقاً، فيلتقيان في كون التعارض واقعاً بين نصين، وفي كون نتيجة النقد ترجيح أحدهما وترك العمل بالآخر. وينفرد المعنى الثالث في كون المعارِض قاعدة أو حكماً عقلياً صحيحاً، وفي كون نتيجة النقد أحياناً تساقط النصين معاً.

وهذه القواعد نفسها تحتوي على جل قواعد علم "مختلف الحديث"[28] الذي يدرجه المحدثون ضمن مفردات علم مصطلح الحديث، ويسمونه أحياناً "مشكل الحديث،" وهو يدرس حل مشكلة الحديث الذي تَعَارض ظاهره مع القواعد أو نص شرعي فأوهم معنى باطلاً. ولا يخفى أن هذا من النظر الفقهي وليس من النظر الحديثي، وإن درسه المحدثون في فنهم، فهو من العلوم الممتدة في علم مصطلح الحديث. ولا ريب بأنه يحوي من قواعد الترجيح بعض ما يتعلق بالصنعة الحديثية، ولكنه في غالب قواعده وأحكامه، وحتى منهجه يخضع للصنعة الفقهية. قال ابن الصلاح رحمه الله: "وإنما يكمل للقيام به الأئمة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه الغواصون على المعاني الدقيقة."[29] وهذا ما يفسر أن أشهر من صنف فيه هم العلماء الذين جمعوا بين الفقه والحديث، كالشافعي، وابن جرير الطبري، وابن خزيمة، والطحاوي.

ما يدخل في النظر الحديثي:

سبق أن بينا في الفقرة السابقة أن النظر الحديثي يقوم على أساس من إثبات النص الحديثي إلى قائله بوساطة قواعد من صميم الصنعة الحديثية، تعتمد على النظر في الإسناد بوصفه سلسلة الناقلة، وعلى المتن بوصفه الكلام المنقول الذي حكاه كل راوٍ عمن سبقه، ومع تعدد الناقلة تتعدد حكاية المتن، وحتى يؤمن تصرف الرواة بالمتن عبر أجيالهم الواردة في السند فقد وضع المحدثون شروطاً صارمة لحفظ الرواة وضبطهم،

---

28 **نزهة النظر** في **توضيح** نخبة **الفكر**، مصدر سابق، ص73-76.

29 ابن الصلاح، أبو عمرو. **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، ط3، 2002، ص 284.

وأقاموا ذلك على ميزان دقيق من نقد الرجال. وكانت الغاية من قواعد علمهم معرفة مدى ثبوت النص المنقول إلى رسول الله ﷺ، أو من نقل عنه ممن يؤتسى به من الصحابة والتابعين. فخدمة متن الحديث هي أهم غايات علم الحديث، ولكن تعاقُب الرواة وبعد النقل عن رسول الله ﷺ ولّد مفهوم السند الذي فرض فيما بعد قواعد خاصة بالسند، رأى المحدثون ضرورة التدقيق فيها لأ ا تمحص الأسانيد فتوصلنا إلى غايتنا من معرفة ثبوت النص إلى قائله.

ولم يكن اشتغال المحدثين بالسند من أجل السند نفسه، وإنما لكونه الطريق الضرورية التي توصلنا إلى النص الحديثي. ولذلك كان مفهوم النقد الحديثي عند الصحابة وكبار التابعين يختلف إلى حد كبير عمن بعدهم لانعدام الإسناد، أو قصره مع سلامة الرواة في ذينك الجيلين مما وقع فيه الرواة في الأعصر التالية من مشكلات في العدالة والضبط. وكان معظم ما يقومون به في النص الحديثي يدخل في إطار النظر الفقهي، لأن محل النظر الحديثي ودوره كان محدوداً بسبب غياب الإسناد أو قصره.

هذا ولم يقتصر عمل المحدثين في عملية إثبات النص الحديثي على وضع قواعد الإسناد بوصفه الطريق الموصلة إلى المتن، بل وضعوا قواعد دقيقة تنقد المتن نفسه بالنظر القائم على الصنعة الحديثية، فظهرت علوم حديثية تتعلق بالمتن، كعلم العلل الذي كثيراً ما ينقد المتن، وعلم أفراد الرواة من شذوذ ونكارة وزيادة ثقة ونحوها من أنواع علوم الحديث التي غالباً ما تتجه إلى تمحيص المتن ونقده بأدوات ومناهج حديثية. وكان المحدثون يرون أن ما يقومون به إنما هو من أجل الوصول إلى ثبوت النص الحديثي قبولاً أو رداً، وليس من أجل العمل به والاستنباط منه، فإن هذا الأخير أوكلوه للمجتهدين المختصين بذلك، وكانوا يرون أن ما تحكم قواعدهم بقبوله فإنه مؤهل لأن يعمل به، وا تهد هو الذي يكمل المسيرة من بعدهم، فيحكم بالعمل به أو تركه، بناءً على مناهج وأدوات من الصنعة الفقهية.

وقد عبر ابن حجر عن ذلك بدقة عندما قال: "ثم المقبول أيضاً ينقسم أيضاً إلى معمول به وغير معمول به" ثم بين أن سبب عدم العمل به هو المعارضة، ولم يصرح بمن يحكم بصلاحية المقبول من الروايات للعمل أو الترك، إلا أنه بين القواعد الناظمة

لدرء التعارض، وما هي في حقيقتها إلا قواعد أصول الفقه من الدلالة والبيان والنسخ وقواعد التعادل والترجيح. وهذا يفهم منه أن النظر الفقهي هو الذي يحكم بالعمل والترك وهو دور ا تهد.[30]

ولو رجعنا إلى المعاني التي يستعملها المتأخرون لمفهوم نقد المتن لوجدنا أن الرابع والخامس منها يدخلان في النظر الحديثي. أما الرابع وهو انتقاد بعض المتون ولو كان ظاهرها القبول في أثناء النقد الحديثي عموماً، فهذا ظاهر في دخوله تحت النظر الحديثي، لأنه جزء من النقد الحديثي، ومن هذا تعليل بعض المتون، والحكم بشذوذها أو نكار ا، أو كو ا مما يسمى بزيادة الثقات. وأما المعنى الخامس هو رد الحديث بناءً على معارضة محتواه مع صحة إسناده فهذا أيضاً واضح أنه يدخل ضمن الصنعة الحديثية، لأنه قائم على مفهوم الرد، وهو -أي الرد- من أهم المفاهيم الحديثية وقد أقيمت له قواعد كثيرة توصل إليه.

رابعاً: إشكال (نقد المتن) في ضوء المعاني التي يستعملها المتأخرون

قبل الحديث عن الإشكال ينبغي أن نوضح أمرين في غاية الأهمية: الأمر **الأول** أن قولنا: إن المتأخرين استعملوا خمسة معانٍ لمصطلح نقد المتن لا يستلزم: أن مصطلح نقد المتن محدث، فقد ورد عند المتقدمين، وكانوا يعنون به المعنى الرابع غالباً، وهو انتقاد المتون في أثناء عملية النقد الحديثي عموماً. ثم إن ذلك لا يستلزم أن المعاني التي أوردها المتأخرون لم يتداولها المتقدمون، فقد وردت كلها في كتبهم، ولكن ليس بالضرورة تحت مسمى (نقد المتن).

أما الأمر **الثاني**: فإننا نجد نتيجة جهد المحدثين وحصيلة فرزهم السنة إلى مقبول ومردود أن عدداً ليس باليسير من الأحاديث المقبولة -وربما على أعلى درجات القبول- تعارض أحاديث أخر مقبولة أو نصوصاً قرآنية، أو قواعد كلية، أو معاني عقلية صحيحة. ولا شك بأن كثيراً من حالات المعارضة تدخل ضمن ما يسميه

---

[30] **نزهة النظر** في **توضيح** نخبة **الفكر**، مصدر سابق، ص73-76.

العلماء "معارضة فيما يبدو،" إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أن المعارضة في بعض الحالات معارضة حقيقية. وهذا أمر لا يمكن جحده، فإن أكثر السنة آحاد، ويمكن أن تتعارض الظنون، أو أن تعارض الظنونُ القطعيات، كمعارضة الآحاد القواعد الكلية، والمحكم من النصوص القرآنية.

والإشكال المطروح: لماذا لا يحكم المحدثون في حالة ما إذا تعارض حديث مقبول مع حديث آخر مقبول، أو نص قرآني، أو قاعدة كلية، أو فهم عقلي صحيح، لماذا لا يحكمون في هذه الحالة برد الحديث، ويعلنون عن ضعفه.؟ بينما نجد أن الفقهاء أكثر منهم جرأة حين يضعون للعمل بالحديث شروطاً تتجاوز كونه مقبولاً، وبالتالي يكثر فيهم الحكم بترك بعض الأحاديث التي حكم المحدثون بأنها مقبولة.

قبل الإجابة عن هذا الإشكال تجدر الإشارة إلى أننا أثرناه فقط في قضية رد الحديث حين معارضته لمعنى ثبت بالنص أو العقل، وهو المعنى الخامس من المعاني المستعملة لمصطلح نقد المتن، بينما لا نجد له مكاناً في المعاني الأخرى. أما الأول والثاني والثالث فلأنها من النظر الفقهي ولا يسأل عنها المحدث، وأما المعنى الرابع وهو انتقاد بعض المتون ولو كان ظاهرها القبول في أثناء النقد الحديثي عموماً، فلا إشكال فيه، لأن المحدث يقوم بدوره. ولكن المشكلة تكمن في المعنى الأخير؛ لأن المحدث يبدو فيه وقد ترك دوره بعد أن قام موجب النقد الذي سببه معارضة الحديث لمعنى ثابت بالنص أو العقل، فلم يحكم برده، ولم يجعل ذلك قرينة تدل على عدم حفظ الراوي. وبعبارة ثانية لماذا لم يلحق المحدثون حالة المعارضة هذه بالحالات التي أعملوا فيها نقد المتن ضمن الصنعة الحديثية؟ لماذا لم يجعلوا الخلل الذي في المتن موجباً للطعن بحفظ الراوي، وبالتالي لرد الرواية على الأقل إن لم يحكموا بالضعف العام على حفظ الراوي.؟

لا ريب بأن المحدثين قد حكموا على بعض المتون بالرد، بسبب وجود خلل في المتن كالمخالفة والقلب والعلة والإدراج، وحكموا بناءً على هذا الخلل بسوء حفظ الراوي، ولو في الرواية التي حملت الخلل بمفردها. ولكن الأمر مختلف في التعارض المذكور في مسألة الإشكال لما يأتي:

1. إن الحالات التي يتم فيها طعن المحدثين بالراوي والرواية بناءً على خلل في المتن تجتمع فيها عناصر النظر الحديثي، فمثلاً تشكل المخالفة والإدراج والقلب والعلة مفاهيم حديثية تدخل في إطار أسباب الرد. فنقد المحدثين قائم على وجود سبب من أسباب الرد في المتن، ولكن في حالة الإشكال لا نجد من أسباب الرد ما يدعو المحدثين للحكم به، فإن المتن سليم من القلب والإدراج والمخالفة والعلة وغيرها من أسباب الرد الحديثي، فلا وجه لرده حسب قواعدهم، وكذلك الإسناد. وكل ما في الأمر أن الحديث قد عارض نصاً آخر أو معنى عقلياً، والمعارضة لا تعد من أسباب الرد، إنما من أسباب الترك. وبمعنى آخر إن المعارضة تستدعي أن ينظر في رفعها إما بالتوفيق أو الترجيح وهذا من النظر الفقهي، ولا يدخل في عمل المحدث، لذا لا يطلب منه أن يقوم بعمل غيره. وقد بين ابن حجر في كلام طويل أن المعارضة التي لا تدرأ تعد من أسباب ترك العمل بالحديث المقبول،[31] وهذا هو عين الحالة المشكلة، فعلاج ما يعتري المتن فيها نلتمسه عند الأصوليين لا المحدثين.

2. إن طبيعة المسألة المدروسة تفرض المنهج الذي ينبغي اتباعه للوصول إلى الحل، ففي الإشكال المطروح نلحظ أن البحث يتركز على إزالة التعارض ما بين دلالة النص وما خالفه من نص آخر أو معنى عقلي، فالإشكال دلالي، وبالتالي ينبغي سلوك المنهج الذي يوصل إلى دلالة النصوص وكيفية معالجة تعارضها، ولا ريب بأن المنهج الأمثل في هذه الحالة يدور في فلك النظر الفقهي. أما في حالات نقد الرواية بناءً على خلل حديثي في المتن من مخالفة أو علة أو قلب أو نحو ذلك فإننا نجد أنفسنا مضطرين للتعامل مع منهج المحدثين الذي يقوم ابتداءً على الاستقراء التام، الذي يتم به جمع الروايات المتعلقة بالحديث المنتقد، ثم يكمل منهج المقارنة الأمر فيتوصل الباحث إلى مكان الخلل وصاحبه، فيظهر بمقارنة الروايات بعضها مع بعض هل هو مخالفة أو قلب أو اضطراب أو علة أو غير ذلك؟ وهذا يمكن الباحث من الحكم على الراوي والرواية بالرد، لظهور موطن الخلل ونوعه وصاحبه.

---

[31] **نزهة النظر** في **توضيح** نخبة **الفكر**، مصدر سابق، ص73 فما بعد.

فالفرق بين حالة الإشكال المطروح ونقد المتن بالنظر الحديثي أن طبيعتيهما مختلفة، وأن المنهج الذي يحكم كل حالة منهما مختلف عن الآخر، فالإشكال المطروح ينتمي في طبيعته ومنهجه إلى النظر الفقهي، ونقد المتن بسبب مخالفة فيه أو قلب أو نحوه ينتمي طبيعةً ومنهجاً إلى النظر الحديثي. ولعل هذه المقارنة تبين أن: نقد المتن نوعان: نقد المتن الفقهي ونقد المتن الحديثي، وأن نقد المتن الفقهي -ومنه الإشكال المطروح- يأتي بعد نقد المتن الحديثي، إذ يقوم المحدث بعمليات النقد كاملة على الإسناد والمتن، فما سلم بعد هذا التمحيص حكم بقبوله، وما لم يستجمع شروط القبول لديه حكم برده، ثم يأتي ا تهد فيعمل قوانين الدلالة والبيان ودرء التعارض على النص المقبول ليتوصل للحكم الشرعي، فما سلم من التعارض عمل به، وما لم يسلم ولم ترفع قواعد الأصول تعارضه ترك العمل به. كما تبين تلك المقارنة إضافة إلى ذلك أن ما يحكم المحدث بقبوله لا يستلزم بالضرورة أنه صالح للعمل -وإن كان الغالب أنه كذلك- وإنما يعني ضرورة أنه صالح للنظر الفقهي الذي سيحكم في صلاحيته للعمل.

ويمكن القول بأن الإشكال الذي تمت مناقشته تولد من تصور أن حكم المحدثين بقبول الحديث يعني صلاحيته للعمل دون نظر ا تهد فيه، وأن مفهوم القبول يساوي مفهوم العمل، ومفهوم الرد يساوي مفهوم الترك، وليس الأمر كذلك في هذه الثنائيات من المفاهيم، فربما ترك ا تهدون أحاديث حكم المحدثون بقبولها، وإن كان ذلك قليلاً. ويمكن أيضاً أن يعملوا بأحاديث قد حكم المحدثون بردها إذا كانت من المردود المقارب، لا شديد الضعف، فيعملون ا بشروط وقرائن لديهم.

وقبل أن نعود إلى المعاني التي يستعملها العلماء المعاصرون لمصطلح نقد المتن نختم الحديث عن إشكال عدم حكم المحدثين برد الحديث الذي يخالف معناه نصاً، أو معنى عقلياً بالرغم من صحة سنده، نختم القول بأن هذا النوع من المخالفات لا تحكمه قواعد الصنعة الحديثية، لأن طبيعته ذات منشأ دلالي تحتم أن تحكمه قواعد النظر الفقهي، وبالتالي فلا وجه لطرح الإشكال ولا صحة لاستعمال هذا المعنى لمصطلح نقد

المتن -وهو المعنى الخامس- وينبغي أن يعدل ليكون ترك الحديث أو التوفيق حين يعارض معناه نصاً أو عقلاً صحيحاً، وهذا لا ريب يعود إلى المعنى الأول أو الثالث.

والآن نرجع إلى المعاني المستعملة في مصطلح نقد المتن لنقول إ ا قد آلت إلى أربعة معانٍ، الثلاثة الأول تدخل في مفاهيم النظر الفقهي، والرابع من النظر الحديثي. وأما المعنى الخامس فقد آل إلى عهدة ا تهدين لا المحدثين، ولقائل أن يقول إننا لم نحل المشكلة، فكل ما في الأمر أننا نقلنا مسؤولية درء التعارض في حالة ما إذا تعارض متن الحديث مع نص آخر أو قاعدة أو معنى عقلي صحيح من حقل شرعي إلى آخر!!

والحقيقة أننا حللنا المشكلة بتحويلها من غير المختصين إلى أصحاب الاختصاص، فقد سبق أن بينا أن المحدثين لا يتقنون درء التعارض الدلالي المنشأ؛ لأنه يخضع لمنهج الاستنباط، وقد سبق أن بينا أن ا تهدين هم أصحاب الاختصاص في الاستنباط من النص. فليست القضية أننا برأنا المحدثين من مة التقصير من دون أن نجيب عن الإشكال، فا تهد في الفقه أو العقيدة أو التفسير يملك المنهج الدقيق لمعالجة هذا التعارض. ولم أجد فيما وقفت عليه في الكتب أو البحوث التي تدرس نقد المتن مثالاً للمعارضة التي يتوقف درؤها على الصنعة الحديثية، وكل الأمثلة على اختلاف مضمو ا -من فقه وعقيدة وطب نبوي وغيره- تناقش تعارضاً ذا منشأ دلالي تقضي فيه قواعد تفسير النصوص. أي إ ا أمثلة لنقد المتن الفقهي.

وللإنصاف فإن الأمر يختلف فيما لو أنزلنا الواقعة إلى حيز التطبيق، فإن من الباحثين من يقع في التكلف أو التعسف عندما يعالج هذه الحالة من المعارضة، والأمر يتعلق بتحقيق المناط، لا بالقواعد المستعملة في اجتهاده، وهذا لا ريب تحكمه مقدمات وأسس تركبت في عقله الاجتهادي، ولنقل بعبارة أدق يعود ذلك إلى مدرسته الاجتهادية مع قدرته الخاصة في الفهم والتفسير، فإن ا تهدين -والبشر عموماً- مختلفون في طبيعة النظر وفي المقدرة العقلية، كما أن المدرسة الاجتهادية التي ينتسب إليها الفقيه تصبغ اجتهاده وفقهه. فإذا كان العقل الاجتهادي ينطلق في التعامل مع النص من نظرة جزئية بنيت على أساس من رؤية كل نص أصلاً بذاته، قلت ظاهرة ترك العمل بالحديث لدى هذا ا تهد؛ لأن ترك العمل بالحديث عنده ترك لأصل من الأصول، فلا

يقبل ا تهد على الحكم بذلك إلا حين تشتد المعارضة بين الحديث وما يقابله من نص أو قاعدة أو معنى عقلي. وهذا ما يفسر ندرة ترك العمل بالحديث عند الشافعية في الفقه، وعند الحنابلة في الفقه والعقيدة، لأن عقلهم الاجتهادي ينطلق من النظر إلى النص بوصفه أصلاً من الأصول، فإذا ما عارضته قاعدة مطردة مثلاً تعاملوا مع الحالة وكأ ا تحكمها قاعدتان، النص الجزئي والقاعدة المطردة. وأما إذا ما كان العقل الاجتهادي ينطلق من رؤية شاملة تنتظم فيها النصوص لتشكل قواعد كلية تكررت في فكر ا تهد ظاهرة ترك العمل بالحديث ؛ لأن تصوره النظري للنصوص لا يقبل منها ما نبا عن الخضوع للقواعد العامة. وهذا ما يفسر بوضوح تمرس الحنفية بترك العمل ببعض الأحاديث المقبولة، أو لنقل بنقد المتن الفقهي، وهذا يدل على نضج وشمول في العقل الاجتهادي لديهم.

إن ما ينبغي التأكيد عليه أن ما أظهر بعض العلماء في هيئة من الجمود -والتناقض أحياناً- في أثناء تعاملهم مع السنة المطهرة عدة أمور أهمها:

1- تعطيلهم للنظر الاجتهادي القائم على الترجيح في بعض حالات تعارض النصوص المقبولة بعضها مع بعض، أو معارضتها للعقل الصحيح والقواعد، وإصرارهم على الجمع ولو كان متكلفاً.

2- في الأحوال المشا ة للحالة السابقة يترك بعض ا تهدين النظر الاجتهادي ليس في الترجيح فحسب، بل وحتى الجمع، فلا يعمل قواعد الترجيح ولا الجمع بالرغم من تناقض الحديث مع القواعد أو النصوص أو العقل، وسبب ذلك التسوية بين مفهومي القبول والعمل، وقد ظهر ذلك في العقل الظاهري فقهاً وعقيدةً.

3- المبالغة في النظرة الجزئية للنصوص والمساواة بينها في مستوى الاحتجاج والاستدلال، وعدم التفريق بين ما يكون منها أصلاً، وما جاء استثناءً على خلاف الأصل. وعلى الطرف الآخر نجد من يتساهل في نقد المتن فيتجاوز قواعد النظر الحديثي ابتداءً، ثم لا يلتزم بقواعد النظر الفقهي، فيحكم بترك العمل بالحديث المقبول لأدنى معارضة بين الحديث والقواعد ونحوها، ولو تأنى وأعمل قواعد الجمع لأزال

التعارض، ولكن التسرع، أو عدم الاختصاص، أو ربما القصد الخبيث -لدى أصحاب الهوى- دفعه للحكم بترك العمل بالنص قبل استجماع شروط الترك.

الخاتمة ونتائج البحث:

علوم الشريعة واحدة في مصدرها -الوحي- ومنهجها، وغاية علماء الشريعة من علومهم خدمة النص الشرعي في إثباته، ثم تفسيره بما يخدم الواقع وينسجم معه. وقد وضع علماء الشريعة لإثبات النص علم أصول الحديث، ولتفسيره علم أصول الفقه، وهذان العلمان يتكاملان ويشكلان منهج علوم الشريعة. ينتج عن علم أصول الحديث معرفة المقبول والمردود من الحديث، وعن أصول الفقه العمل بالنص أو تركه، ولا يلزم ضرورة أن يكون المقبول عند المحدثين معمولاً به عند المجتهدين لاحتمال المعارضة أو النسخ أو التأويل، وغاية ما في الأمر أنه مؤهل للعمل، والمجتهد ينظر في ذلك. وبناءً على طبيعة كل واحد من علمي أصول الفقه وأصول الحديث، اللذين يشكلان منهج العلوم الإسلامية ولد ما يمكن تسميته بالنظر الفقهي والنظر الحديثي. يقصد بالنظر الحديثي كيفية إقبال المحدث على النص وتعامله معه، وهذا مبني على غاية المحدث، وهي الوصول إلى معرفة المقبول والمردود من السنة، وعلى أدواته البحثية المعتمدة على النظر في أحوال الرواة وما ينقلونه، أي علوم الإسناد وعلوم المتن من خلال قواعد العدالة والضبط. ويقصد بالنظر الفقهي كيفية إقبال المجتهد على النص وتعامله معه، وهذا مبني على غاية المجتهد، وهي الاستنباط من النص للعمل بما فيه من أحكام، وعلى أدواته البحثية التي توصله إلى الاستنباط، كعلوم الدلالة التي تضعه على معنى النص سواءً كان واحداً في الواقعة أم متعدداً، وعلوم درء التعارض إذا تعدد النص في الواقعة مع التعارض من قواعد البيان والنسخ والتعادل والترجيح. ولا يقتصر النظر الفقهي على الاجتهاد الفقهي، بل يشمل الاجتهاد في تفسير النص ولو كان اعتقادياً.

وقد استعمل الباحثون المعاصرون مصطلح نقد المتن لأكثر من معنى؛ فمن ذلك التوفيق بين متن الحديث المقبول وما يعارضه من نص، أو قاعدة، أو مفهوم عقلي

صحيح؛ ومنه ترجيح بعض المتون على بعض، ومنه ترك العمل بالحديث المقبول إذا عارضه نص، أو قاعدة، أو مفهوم عقلي صحيح، ومنه كذلك انتقاد بعض المتون ولو كان ظاهرها القبول في أث ناء النقد الحديثي عموماً، ومنه أخيراً رد الحديث بناءً على معارضة محتواه لنص، أو قاعدة، أو مفهوم عقلي مع صحة إسناده.

تنتمي الثلاثة الأول من المعاني السابقة إلى النظر الفقهي، والرابع إلى النظر الحديثي، وأما الخامس فإنه لا يمكن تحقيقه؛ لأن التعارض في هذه الحالة دلالي المنشأ فلا يرفعه إلا النظر الفقهي الذي سيزيل التعارض، أو يحكم بترك العمل بالحديث. وفي كلا الحالتين لا يعبر عنه بـ "رد الحديث".

وبناءً على ما سبق يمكن القول بأن نقد المتن نوعان: نقد المتن الفقهي، وهو التوفيق بين متن الحديث المقبول وما يعارضه من نص مقبول، أو قاعدة، أو مفهوم عقلي صحيح، أو ترك العمل به عند تعذر الجمع. والنوع الثاني نقد المتن الحديثي، وهو تمحيص المحدثين بعض متون الأحاديث، ولو كان ظاهرها القبول عندهم للوصول إلى الحكم عليها بالقبول أو الرد. ويظهر تعريف النوع الأول أن إشكال نقد المتن نابع من وجود معارِض صحيح من نقل مقبول، أو قاعدة، أو معنى عقلي، مع كون المتن المعارَض مقبولاً، وهذه الصورة لها حيز غير يسير من الوجود، وحلها مسؤولية أهل النظر الفقهي، كما تؤكد المعاني السابقة المستعملة لمصطلح نقد المتن. وبعبارة دقيقة ينتمي هذا النقد إلى "نقد المتن الفقهي"؛ لأن التعارض في هذه الحالة دلالي المنشأ.

كما يظهر تعريف النوع الثاني أن الإشكال السابق لا مدخل له في حالة النقد الحديثي للمتن؛ لأن تمحيص المحدثين للمتن يتناول الأمور التي تتعلق بالصنعة الحديثية فحسب.

تضمن الملخص السابق أهم القضايا المباشرة التي عالجها البحث، والتي وظفت لخدمة موضوعه خدمة مباشرة، ليتحرر مفهوم نقد المتن، ويعرف انتماؤه إلى العلم المناسب من علوم الشريعة، وبالتالي يسهل التعامل معه لوضوحه وانكشاف الأدوات

والمناهج البحثية اللازمة لمعالجته. ولست أشك في أن البحث لا تظهر فائدته إلا إذا قُرن بالأمثلة العملية التي تبنى على تطبيق قواعد النظرين الفقهي والحديثي وأدوا ها.

هذا وقد حرص البحث في أثناء ذلك كله على تناول المشكلة المدروسة من جذورها العميقة، والتي من أهمها تجزئة قضايا المعرفة الدينية، والنظر إليها على أ ا وحدات منفصلة لايجمعها إلا الوصف بأ ا دينية، ومن هنا تناول البحث – في محاولة للدخول إلى جذور المشكلة - قضيتين مهمتين، هما: وحدة العلوم الشرعية مصدراً ومنهجاً، ومسألة النظر الفقهي والنظر الحديثي. ولكل واحدة من هاتين القضيتين تداعيات وامتدادات عميقة في المعرفة الشرعية تتجاوز حدود مفهوم نقد المتن، الأمر الذي يدعو الباحثين إلى دراسة هاتين القضيتين دراسة معمقة؛ للوصول إلى فهمهما وإدراك ما تكتنـزان من حلول لكثير من قضايا المعرفة الإسلامية، وربما المعرفة البشرية.

أما قضية وحدة العلوم الشرعية مصدراً ومنهجاً فإ ا -بالرغم من الدراسات التي تناولتها من جهة مصدرها المبني أساساً على الوحي- تمثل حقلاً خصباً لدراسة منهجها القائم أساساً على الإثبات والتفسير، وما يمكن لهذا المنهج من أن يسهم في بناء المنهجية الإسلامية، وحتى النظام المعرفي الإسلامي في جوانبه المنهجية، ولاسيما إذا تذكرنا أن المنهج الذي وضعه المسلمون للإثبات -علم أصول الحديث-، والمنهج الذي وضعوه للتفسير -علم أصول الفقه- كل واحد منهما يصلح للعمل خارج مجال النص الشرعي، ويقبل التعميم على مجالات معرفية أخرى، فعلى سبيل المثال تقبل قواعد منهج علم أصول الحديث التعميم على دراسة التاريخ، والخبر في وسائل الإعلام، وحتى الخبر الشائع بين الناس. وأما قواعد علم أصول الفقه فإ ا تقبل التعميم على علم القانون، والنقد الأدبي، والتربية، وجوانب من علم النفس. ولكن هذا مرهون بمراعاة خصوصية العلم الذي تتم التعدية إليه. ويمكن القول بأن العلوم المنهجية في الشريعة الإسلامية -علم أصول الفقه وعلم أصول الحديث- قد شكلت طريقة في التفكير تجاوزت علوم الشريعة، وأسهمت إلى حد كبير في صياغة الذهنية المسلمة عبر التاريخ الإسلامي، وبالتالي يجدر بالباحثين المسلمين أن يدرسوا سبل تعميم هذين

العلمين المنهجيين على المعارف البشرية، ولاسيما إذا تذكرنا أ ما يضبطان اثنين من منافذ المعرفة الثلاثة عند الإنسان، هما السمع والفؤاد – الخبر والفهم -، فضلاً عن أن منهج البحث لهذين العلمين أكسبهما وثوقية عالية، ولاسيما علم أصول الحديث، بالرغم من أ ما ينتميان إلى العلوم الاجتماعية أو الإنسانية، التي تضعف الوثوقية بنتائجها -بحكم طبيعتها- إذا ما قورنت بالعلوم التجريبية. وأرى أن المسلمين سيسهمون إسهاماً متميزاً في خدمة المعرفة إذا ما استطاعوا أن يعمموا قواعد أصول الفقه ومصطلح الحديث ومناهجها على العلوم الاجتماعية والإنسانية -بعد أن يجتهد العلماء المتخصصون من هذه الحقول المعرفية: الشرعية والاجتماعية في إجراء من يلزم من تجديد وتطوير وتكامل فيها- لأن ذلك سيرتقي بمستوى الوثوقية ا، ويحول نتائجها من رؤى علمية إلى حقائق علمية، وهذا ما يحلم به الباحثون في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية.

أما قضية النظر الفقهي والنظر الحديثي فبالرغم من أ ا أقل أثراً من قضية وحدة العلوم الشرعية في مصدرها ومنهجها، فإ ا تعكس دقة في العقل المسلم، وقدرة عالية على التخصص، وهي تنتظر من الباحثين دراسة عميقة، تبين خصائص كل واحد من النظرين الفقهي والحديثي؛ لأن ذلك سيرسم كيفية التعامل مع النص الشرعي، ويحدد أصحاب الاختصاص الذين يحق لهم الإقبال على ذلك، وحدود عمل كل واحد منهم، والأدوات البحثية اللازمة للقيام بعمله. وقد وَظف البحث هذين المفهومين لتحديد المراد بنقد المتن، ولبيان أنواعه، إلا أن الحاجة ما تزال ملحة لمعرفة خصائص كل واحد من هذين النظرين، وا الات التي يمكن أن يتقاطعا فيها.

نقد المتن وعلاقته بالحكم
على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل

خالد بن منصور الدريس*

مقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله، فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده و رسوله.

أما بعد؛ فإنه من غير الخفي على المختصين في علم الحديث من المعاصرين أن موضوع "نقد المتن الحديثي" قد لقي في عصرنا اهتماماً بالغاً؛ لكثرة الكلام حوله من قبل المستشرقين وغيرهم، مما أدى ببعض الباحثين أن يخصوه ببحوث مستقلة، ولكن لم يزل هذا الموضوع في حاجة للكثير من البحوث المعمقة.

وتتجلى أهمية هذا البحث في إبراز جهود علماء الجرح والتعديل في نقد المتن باعتباره ركيزة من أهم ركائزهم في نقد الرواة والحكم عليهم. وقد أغفل بعض الباحثين ممن كتبوا في موضوع نقد المتن الحديثي هذه الجهود، بل صرح بعضهم بأن كتب الرجال والعلل لا يوجد فيها نقد للمتن، مما يجعل الكتابة في هذا الموضوع ذات أهمية لبيان عدم سلامة هذه النتيجة. ولعلّ بيان عناية علماء الجرح والتعديل بالمتن الحديثي، ومعرفة الأسباب الموجبة لنقده عندهم، وحدوده، أن تكون من الأمور المساعدة على تهيئة المناخ العلمي لاستثمار تلك المعايير والطرق والوسائل في الجهود النقدية لعلماء الحديث المعاصرين الساعين لتنقية المصادر الحديثية.

* أستاذ الحديث وعلومه المشارك قسم الدراسات الإسلامية، جامعة الملك سعود، الرياض.

وينحصر البحث في بيان علاقة نقد المتن بالحكم على رواة الحديث، وهذا يعني أن البحث لا يشمل كل نقد للمتن سواء أكان قائله من الفقهاء أم من المحدثين، من القدماء أم من المتأخرين، بل هو محصور بأئمة الجرح والتعديل المتقدمين من أمثال: شعبة بن الحجاج، وعبدالرحمن بن مهدي، ويحيى بن سعيد القطان، والإمام أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، ويحيى بن معين، والبخاري، ومسلم، وأبي حاتم الرازي، وأبي زرعة الرازي، وابن حبان، وابن عدي، والدارقطني.

كما أن مصادر البحث الأساس التي ستستمد منها النصوص التطبيقية ستكون محصورة في كتب الرجال، وكتب العلل نظراً لكونها تمثل الجانب العملي التفصيلي لنقد مرويات الرواة.

ويهدف البحث إلى إبراز عناية علماء الجرح والتعديل بنقد المتن، وبيان أنه ركن أساسي من أركان العملية النقدية في الحكم على رواة الحديث عندهم، والتأكيد على الحقيقة العلمية القائلة: إن هناك تلازماً عضوياً بين نقد السند ونقد المتن. كما يهدف إلى تسليط الضوء على جملة من النصوص التطبيقية التي لم تتعرض لها الدراسات السابقة، والكشف عن التنوع الاجتهادي في التعامل مع نقد المتن عند علماء الجرح والتعديل، وبيان الأسباب الموجبة لنقد المتون عند علماء الجرح والتعديل وأثر ذلك في الحكم على رواة الحديث. وسوف يتطرق البحث إلى بيان حدود نقد المتن عند علماء الجرح والتعديل موازنة ذلك بما عند غيرهم من مخالفيهم، بالإضافة إلى بيان مسوغات هذه الحدود.

وقد جرت صياغة هذه الأهداف في صورة أسئلة محددة هي: ما الأسباب الموجبة لنقد المتن عند علماء الجرح والتعديل؟ وما أثر تلك الأسباب في حكمهم على الرواة؟ وما هي حدود نقد المتن عند علماء الجرح والتعديل؟ وتحديداً ما هو نقد المتن غير المقبول عندهم؟ وما مسوغات الحدود المذكورة وجوداً وعدماً؟ وعليه فقد تم تقسيم البحث إلى ثلاثة أقسام؛ حاول كل قسم منها الإجابة عن واحد من هذه الأسئلة بالتتالي.

وختاماً لا بد من إيضاح أن طبيعة البحوث المنشورة في ا لات العلمية المحكمة تقتضي التركيز و الاختصار، وهذا ما راعيته هنا مع علمي بأن المادة العلمية المتاحة في هذا البحث غزيرة جداً، أقول هذا معتذراً عن عدم الإكثار من إيراد الشواهد والأمثلة التطبيقية في كل مبحث بما يتناسب مع المتوفر لدي من نصوص كثيرة، وأملي أن أتوسع في معالجة هذا الموضوع بصورة أشمل وأكثر بسطاً في المستقبل إن شاء الله تعالى. والله أسأل التوفيق والسداد على بلوغ المراد.

أولاً: لمحة حول عناية علماء الجرح والتعديل بنقد المتن في حكمهم على رواة الحديث.

تناول موضوع نقد المتن الحديثي جملة من الباحثين المـحْدَثين، منهم مسفر بن غرم الله الدميني،[1] وصلاح الدين بن أحمد الإدلبي،[2] ومحمد طاهر الجوابي.[3] ولكن المدقق يلحظ أن هذه الدراسات مع أهميتها وسدها لكثير من وجوه النقص، إلا أ ا لم تخل من بعض أوجه القصور، وخاصة من حيث عدم الشمولية، وتغليب البعض منها جانب نقد المتن عند المدارس الفقهية على نقد المحدثين، كما ظهر في بعضها التكرار لما في كتب المصطلح من دون إضافات حقيقية،كما أن من أوجه القصور التي لاحظتها أن الأستاذين: الجوابي، والدميني أغفلا بيان جهود علماء الجرح والتعديل في نقد المتون، ويتجلى هذا بصورة واضحة في قول الدكتور الدميني: (لكن من يطالع كتب العلل والرجال لا يجد فيها نقداً لمتون الأحاديث).[4]

والحق أن هذا الحكم من باحث متخصص كالدميني غير مقبول؛ لأن الشواهد والأدلة من كتب الجرح والتعديل تدحضه كما سيأتي إيضاحه في بحثنا هذا إن شاء الله

---

[1] أستاذ الحديث في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وكان عنوان أطروحته للدكتوراه: "مقاييس نقد متون السنة."

[2] وكان عنوان أطروحته للدكتوراه: "منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي."

[3] وكان عنوان أطروحته للدكتوراه: "جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف."

[4] الدميني، مسفر بن غرم الله. **مقاييس نقد متون السنة**. الرياض: د. ن، 1404هـ، ص5.

تعالى، ومما يؤكد الحاجة لتجلية هذا الأمر أيضاً أني سألت الدكتور الجوابي شخصياً[5] عن سبب خلو كتابه من نصوص الإمام البخاري في نقد المتن المذكورة في تاريخيه الكبير والصغير، فأجابني بما معناه: أنه لم يقف عليها.

ويحمد للدكتور الأدلبي أنه أفرد مبحثاً خاصاً لهذا الموضوع بعنوان: "اعتماد نقد المتن في دراسة الرجال."[6] إلا أنه أغفل ذكر كثير من النصوص المهمة في هذا الأمر، كما أنه لم يتطرق للأسئلة المذكورة في بحثنا فضلاً عن محاولة الإجابة عنها، مما يجعل تناول الموضوع -في نظرنا- لا يزال ملحاً للغاية.

إن عناية علماء الجرح والتعديل بنقد المتن تتجلى من حيث الإجمال في النصوص العامة التي يشير فيها بعض كبار أئمة النقد الحديثي ضرورة النظر في متون الروايات، ويجعلون ذلك من أركان العملية النقدية وأسسها في علم الجرح والتعديل.

ومن ذلك مثلاً قول الإمام مسلم بن الحجاج في تعريفه للحديث المنكر: "وعلامة المنكر في حديث المحدث: إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضا؛ خالفت روايته روايتهم، أولم تكد توافقها، فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك كان مهجور الحديث غير مقبولة ولا مستعمله فمن هذا الضرب من المحدثين عبد الله بن محرر ويحيى بن أبي أنيسة... ومن نحا نحوهم في رواية المنكر من الحديث...؛ لأن حكم أهل العلم، والذي نعرف من مذهبهم في قبول ما يتفرد به المحدث من الحديث أن يكون قد شارك الثقات من أهل العلم والحفظ في بعض ما رووا، وأمعن في ذلك على الموافقة لهم، فإذا وجد كذلك، ثم زاد بعد ذلك شيئاً ليس عند أصحابه قبلت زيادته.

فأما من تراه يعمد لمثل الزهري في جلالته وكثرة أصحابه الحفاظ المتقنين لحديثه وحديث غيره، أو لمثل هشام بن عروة -وحديثهما عند أهل العلم مبسوط مشترك، قد نقل أصحا ما عنهما حديثهما على الاتفاق منهم في أكثره- فيروى عنهما أو عن

---

[5] شرفت بمزاملة الأستاذ الدكتور محمد طاهر الجوابي في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود لأكثر من سنة.

[6] الأدلبي، صلاح الدين بن أحمد. **منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403هـ ، ص 145 - 173.

أحدهما العدد من الحديث مما لا يعرفه أحد من أصحا بما، وليس ممن قد شاركهم في الصحيح مما عندهم، فغير جائز قبول حديث هذا الضرب من الناس والله أعلم."[7]

وهذا النص وإن لم يرد فيه ذكر المتن صراحة إلا إنه يندرج فيه ضرورة، فقد قال الإمام مسلم في مقدمة كتابه: "التمييز"[8] وهو مع قصره من أكثر كتب علل الأحاديث المتداولة اليوم عناية بعلل المتون: "فاعلم أرشدك الله أن الذي يدور به معرفة الخطأ في رواية ناقل الحديث إذا هم اختلفوا فيه من جهتين: أحدهما: أن ينقل الناقل خبراً بإسناد، فينسب رجلاً مشهوراً بنسب في إسناد خبره خلاف نسبته التي هي نسبته، أو يسميه باسم سوى اسمه، فيكون خطأ ذلك غير خفي على أهل العلم حين يرد عليهم... وكنحو ما وصفت من هذه الجهة من خطأ الأسانيد، فموجود في متون الأحاديث مما يعرف خطأه السامع الفَهِم حين يرد على سمعه.

والجهة الأخرى: أن يروي نفر من حفاظ الناس حديثاً عن مثل الزهري، أو غيره من الأئمة بإسناد واحد، ومتن واحد، مجتمعون على روايته في الإسناد والمتن، لا يختلفون فيه في معنى، فيرويه آخر سواهم عمن حدث عنه النفر الذين وصفناهم بعينه، فيخالفهم في الإسناد، أو يقلب المتن فيجعله بخلاف ما حكى من وصفنا من الحفاظ، فيعلم حينئذ أن الصحيح من الروايتين ما حدث به الجماعة من الحفاظ، دون الواحد المنفرد وإن كان حافظاً.

على هذا المذهب رأينا أهل العلم بالحديث يحكمون في الحديث مثل شعبة، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، وغيرهم من أهل العلم."[9]

---

7 القشيري، مسلم بن الحجاج، **مقدمة صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت. ص 7.

8 في نظري أن كتاب " التمييز " لمسلم وثيقة مهمة جداً في معرفة عناية كبار أئمة النقد الأوائل بنقد المتون، ويكاد يكون الكتاب الذي لم يصلنا كاملاً للأسف الشديد أغلبه في نقد المتون، مع ضرورة مراعاة أن مواضع عدة من الكتاب وقع فيها اختصار لكلام الإمام مسلم من بعض النساخ كما وضحت ذلك في كتابي عن أبي الزبير المكي.

9 القشيري، مسلم بن الحجاج. **التمييز**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط2، الرياض: شركة الطباعة العربية السعودية، 1402هـ. ص 170 - 172. وما بين معقوفين فهو إضافة مني لزيادة التوضيح.

إن القراءة المتأنية المصحوبة بدقة التأمل في هذين النصين المذكورين عن الإمام مسلم؛ تعطينا دلالة جلية على أن نقد المتون كان ركيزة أساسية في العملية النقدية عند أئمة الجرح والتعديل،كما أشار إلى ذلك مسلم نفسه حين نص على أسماء بعضهم في آخر كلامه الآنف، ويؤكد هذا بصورة قاطعة أن مسلماً -رحمه الله- لما ذكر حديثاً أخطأ فيه أحد الرواة في متنه بعد أن بين الأخبار الصحيحة التي تدفعه وتعارضه قال: "بمثل هذه الرواية وأشباهها، ترك أهل الحديث حديث يحيى بن عبيد الله."[10]

فذكر السبب في ترك أهل الحديث الراوية عن هذا الراوي؛ لأنه خالف في متن هذه الرواية وأشباهها، ونسب ذلك لعلماء الجرح والتعديل، مقرراً أن هذا من موجبات ضعفه عندهم.

ومن النصوص العامة المهمة التي تدل على عناية أئمة الجرح والتعديل بنقد المتون في العملية النقدية، ما ذكره ابن أبي حاتم في آخر تقدمته لكتابه الموسوعي في نقد الرواة "الجرح والتعديل" حيث قال: "تعرف جودةُ الدينار بالقياس إلى غيره، فإن تخلف عنه في الحُمرة والصفاء؛ عِلم أنه مغشوش، ويعلم جنس الجوهر بالقياس إلى غيره فإن خالفه في الماء والصلابة عِلم أنه زجاج، ويقاس صحة الحديث بعدالة ناقليه، وأن يكون كلاماً يصلح أن يكون من كلام النبوة، ويعلم سقمه وإنكاره بتفرد من لم تصح عدالته بروايته."[11]

فهذا الإمام يقرر هنا معايير صحة الحديث عند علماء الحديث في كتاب خصصه لأقوال علماء الجرح والتعديل في نقلة الأخبار ورواتها، وهو هنا يجعل النظر النقدي في المتن ركيزة أساسية في الحكم على الحديث، ولا ينقل هذا على أنه اختياره أو رأيه الخاص، بل إنه ساق هذا الكلام بعد قصة[12] حدثت لوالده مع أحد الفقهاء من أهل

---

10 القشيري، مسلم بن الحجاج. **التمييز**، مرجع سابق، ص 206، وانظر ما قبله. ويحي بن عبيد الله هذا هو يحيى بن عبيد الله بن عبد الله بن مَوْهَب التيمي المدني، قال فيه ابن حجر: متروك. كما في كتابه التقريب (7599).

11 الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.، 351/1.

12 المرجع السابق. 349/1 - 351، وهي قصة مهمة جداً وغزيرة الفوائد لمن تأملها.

الرأي حين استنكر عليه وعلى أهل الحديث أقوالهم وأحكامهم على الرواة والأحاديث، فذكر أبو حاتم الرازي لذلك الفقيه أن أقواله ليست من منطلق ذاتي بل هي معتمدة على معايير موضوعية، ثم أخبره بأن مصداق ذلك أن يسأله عن أحاديث ويقيد كلامه، ثم يذهب بتلك الأحاديث نفسها لأحد علماء الحديث الذين يحسنون علم العلل والجرح والتعديل، ويعرضها عليه، فإن تطابق حكمهما، فعليه أن يعلم حينها أن هذا العلم له معايير موضوعية، وإن اختلفت الأحكام فحينها يحق له أن يقول: إن أحكامكم يا أهل الحديث مبنية على معايير ذاتية، وكانت النتيجة أن تطابق حكم أبي حاتم مع حكم العالم الآخر.

ومن النصوص العامة الدالة على عناية أئمة الجرح والتعديل بنقد المتن، ما ذكره الحافظ ابن رجب الحنبلي في آخر "شرحه لعلل الترمذي" تحت عنوان: "قواعد في العلل"، فقد قال: "ولنختم هذا الكتاب بكلمات مختصرات من كلام الأئمة النقاد الحفاظ الأثبات وهي في هذا العلم كالقواعد الكليات يدخل تحتها كثير من الجزئيات...

قاعدة: الفقهاء المعتنون بالرأي حتى يغلب عليهم الاشتغال به لا يـكادون يحفظون الحديث كما ينبغي، ولا يقيمون أسانيده، ولا متونه، ويخطئون في حفظ الأسانيد كثيراً ويروون المتون بالمعنى، ويخالفون الحفاظ في ألفاظه، وربما يأتون بألفاظ تشبه ألفاظ الفقهاء المتداولة بينهم، وقد اختصر شريك حديث رافع بن خديج في المزارعة فأتى به بعبارة أخرى فقال: "من زرع في أرض (قوم) بغير إذ م فليس له من الزرع شيء وله نفقته." وهذا يشبه كلام الفقهاء.

وكذلك روى حديث أنس: "أن النبي ﷺ كان يتوضأ برطلين من ماء،" وهذا رواه بالمعنى الذي فهمه، فإن لفظ الحديث: "أنه كان يتوضأ بالمد،" والمد عند أهل الكوفة رطلان. وكذلك سليمان بن موسى الدمشقي الفقيه يروي الأحاديث بألفاظ مستغربة، وكذلك فقهاء الكوفة ورأسهم حماد بن أبي سليمان، وأتباعه، وكذلك الحكم بن عتيبة، وعبد الله بن نافع الصائغ صاحب مالك، وغيره.

قال ابن حبان: الفقيه إذا حدث من حفظه، وهو ثقة في روايته لا يجوز عندي الاحتجاج بخبره؛ لأنه إذا حدث من حفظه فالغالب عليه حفظ المتون، دون الأسانيد، وهكذا رأينا أكثر من جالسناه من أهل الفقه، كانوا إذا حفظوا الخبر لا يحفظون إلا متنه، وإذا ذكروا أول أسانيدهم يكون قال رسول الله ﷺ فلا يذكرون بينهم وبين النبي ﷺ أحداً، فإذا حدث الفقيه من حفظه ربما صحف الأسماء، وأقلب الأسانيد، ورفع الموقوف، وأوقف المرسل، وهو لا يعلم لقلة عنايته به، وأتى بالمتن على وجهه، فلا يجوز الاحتجاج بروايته إلا من كتاب أو يوافق الثقات في الأسانيد.[13]

قلت (القائل ابن رجب): هذا إن كان الفقيه حافظاً للمتن، فأما من لا يحفظ متون الأحاديث بألفاظها من الفقهاء، وإنما يروي الحديث بالمعنى، فلا ينبغي الاحتجاج بما يرويه من المتون، إلا بما يوافق الثقات في المتون، أو يحدث به من كتاب موثوق به، والأغلب أن الفقيه يروي الحديث بما يفهمه من المعنى، وإفهام الناس تختلف ولهذا نرى كثيراً من الفقهاء يتأولون الأحاديث بتأويلات مستبعدة جداً بحيث يجزم العارف المنصف بأن ذلك المعنى الذي تأول به غير مراد بالكلية، فقد يروي الحديث على هذا المعنى الذي فهمه، وقد سبق أن شريكاً روى حديث الوضوء بالمد بما فهمه من المعنى، وأكثر فقهاء الأمصار يخالفونه في ذلك.

قاعدة: الثقات الحفاظ إذا حدثوا من حفظهم وليسوا بفقهاء قال ابن حبان: عندي لا يجوز الاحتجاج بحديثهم؛ لأن همتهم حفظ الأسانيد والطرق، دون المتون، قال: وأكثر من رأينا من الحفاظ كانوا يحفظون الطرق، ولقد كنا نجالسهم برهة من دهرنا على المذاكرة، ولا أراهم يذكرون من متن الخبر إلا كلمة واحدة يشيرون إليها قال: ومن كانت هذه صفته وليس بفقيه فربما يقلب المتن، ويغير المعنى إلى غيره، وهو لا يعلم، فلا يجوز الاحتجاج به إلا أن يحدث من كتابه ويوافق الثقات.[14]

---

[13] البستي، محمد بن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود زايد، مكة المكرمة: دار الباز للنشر والتوزيع، د. ت.، 93/1

[14] المرجع السابق.

(قال ابن رجب): وقد ذكرنا هذا عن ابن حبان فيما تقدم، وبينا أن هذا ليس على إطلاقه، وإنما هو مختص بمن عرف منه عدم حفظ المتون وضبطها، ولعله يختص بالمتأخرين من الحفاظ نحو من كان في عصر ابن حبان، فأما المتقدمون كشعبة، والأعمش، وأبي إسحاق، وغيرهم؛ فلا يقول ذلك أحد في حقهم؛ لأن الظاهر من حال الحافظ المتقن حفظ الإسناد والمتن، إلا أن يوقف منه على خلاف ذلك، والله أعلم.

وقد سبق قول الشافعي أن من حدث بالمعنى، ولم يحفظ لفظ الحديث إنه يشترط فيه أن يكون عاقلاً لما يحدث به من المعاني، عالماً بما يحيل المعنى من الألفاظ، وأن من حدث بالألفاظ فإنه يشترط أن يكون حافظاً للفظ الحديث متقناً له."[15]

وقد نقلت هذا النص مع طوله؛ لكون ابن رجب صرح في أول كلامه -وهو من أهل الاستقراء التام في علم الحديث- أن ما سيذكره هو قواعد كلية من كلام الأئمة النقاد، ثم ذكر تحقيقات في غاية النفاسة تتعلق بنقد المتون عند أئمة الجرح والتعديل، هي من الظهور والجلاء ما يغني عن توضيحها أو شرحها.

وفي هذا ما يؤكد بصورة عامة عناية علماء الجرح والتعديل بنقد المتن الحديثي في أثناء حكمهم على الراوة، ولقد وجدت العلامة الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني رحمه الله الذي يعد أحد أبرز علماء الحديث في القرن الرابع عشر الهجري، وأكثرهم تخصصاً ومعايشة لكتب العلل والجرح والتعديل، قد قرر هذه الحقيقة العلمية بقوله: "من تتبع كتب تواريخ رجال الحديث وتراجمهم، وكتب العلل؛ وجد كثيراً من الأحاديث التي يطلق الأئمة عليها: "حديث منكر، باطل، شبه موضوع، موضوع"، وكثيراً ما يقولون في الراوي: "يحدث بالمناكير، صاحب مناكير، عنده مناكير، منكر الحديث"، ومن أنعم النظر وجد أكثر ذلك من جهة المعنى، ولما كان الأئمة قد راعوا في توثيق الرواة النظر في أحاديثهم، والطعن فيمن جاء بمنكر، صار الغالب أن لا يوجد حديث منكر إلا وفي سنده مجروح، أو خلل. فلذلك صاروا إذا استنكروا الحديث

---

[15] الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب. **شرح علل الترمذي**، تحقيق همام عبد الرحيم سعيد، الرياض: مكتبة الرشد، ط 2، 1421هـ، 833/2 - 837.

نظروا في سنده فوجدوا ما يبين وهنه فيذكرونه، وكثيراً ما يستغنون بذلك عن التصريح بحال المتن.

انظر موضوعات ابن الجوزي، وتدبر تجده إنما يعمد إلى المتون التي يرى فيها ما ينكره، ولكنه قلما يصرح بذلك، بل يكتفي غالباً بالطعن في السند، وكذلك كتب العلل وما يعل من الأحاديث في التراجم، تجد غالب ذلك مما ينكر متنه، ولكن الأئمة يستغنون عن بيان ذلك بقولهم: "منكر الحديث" أو نحوه، أو الكلام في الراوي، أو التنبيه على خلل في السند كقولهم: "فلان لم يلق فلاناً، لم يسمع منه، لم يذكر سماعاً، اضطرب فيه، لم يتابع عليه، خالفه غيره، يروى هذا موقوفاً وهو أصح"، ونحو ذلك.[16]

وخير شاهد على صدق قولنا: إن علماء الجرح والتعديل قد اعتنوا عناية بالغة بنقد متون رواة الحديث قبل الحكم عليهم، أن الباحث المدقق حين ينعم النظر في كلام الحافظين: ابن حبان في كتابه "المجروحين"، وابن عدي في كتابه "الكامل" -وهما من أهم كتب الجرح المطولة المتميزة بذكر مسببات الحكم على الراوي،- سيقف على عشرات النصوص المتعلقة بنقدهما لكثير من الرواة بسبب ما ورد في مروياتهم من متون حديثية غير مستقيمة، ومن ذلك مثلاً قول ابن حبان في تراجم بعض الرواة الذين جرحهم: "هذا متن باطل،"[17] "هذا متن لا أصل له،"[18] "هذا متن مقلوب،"[19] "هذه متون واهية"[20]... الخ.

وأما الحافظ ابن عدي فقد أكثر من بيان أهمية مراعاة متون الرواة أثناء الحكم عليهم، في كتابه "الكامل في الضعفاء،" من ذلك مثلاً قوله: "وأشعث بن عبد الرحمن بن زبيد، له أحاديث، ولم أر في متون أحاديثه شيئاً منكراً، ولم أجد في أحاديثه كلاماً

---

[16] المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى. **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة**. بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ، ص 256-257.

[17] البستي، محمد بن حبان. **كتاب المجروحين**، مرجع سابق، 178/1، 180، 294/2.

[18] المرجع السابق، 179/1.

[19] المرجع السابق، 172/1.

[20] المرجع السابق، 280/1، 351، 384، 206/2.

إلا عن النسائي، وعندي أن النسائي أفرط في أمره حيث قال: "ليس بثقة؛" فقد تبحرت حديثه مقدار ما له، فلم أر له حديثاً منكراً."[21]

وفي موضع آخر نجده يقول: "ولم أجد لأشعث فيما يرويه متناً منكراً، إنما في الأحايين يخلط في الإسناد ويخالف،"[22] وفي موضع آخر يقول: "ولم أجد لأسامة بن زيد حديثاً منكراً جداً لا إسناداً ولا متناً، وأرجو أنه صالح،"[23] ويقول أيضاً: "ولخالد هذا غير ما ذكرت من الحديث إفرادات وغرائب، عمن يحدث عنه وليس بالكثير، وأرجو أنه لا بأس به؛ لأني لم أر في حديثه متناً منكراً،"[24] ويقول أيضاً: "ولحفص بن عمر هذا غير ما ذكرت من الحديث وأحاديثه كلها إما منكر المتن، أو منكر الإسناد، وهو إلى الضعف أقرب."[25]

ومثل هذا كثير جداً في كتابه[26] يذكره أحياناً في نفي ضعف الراوي، وأحياناً ليثبت ضعفه.

ثانياً: الأسباب الموجبة لنقد المتن عند علماء الجرح والتعديل وأثرها في الحكم على رواة الحديث.

ظهر لي بعد التأمل في عشرات النصوص المختصة بنقد المتن في كتب الرجال، وكذا في كتب العلل، أن الأسباب الموجبة لنقد رواة الحديث النبوي المتعلقة بالمتون عند أئمة الجرح والتعديل لا تخرج في الجملة عن ثلاثة، هي: المخالفة، والتفرد، والاضطراب.

---

21 الجرجاني، أحمد بن عدي. **الكامل** في **ضعفاء الرجال**. بيروت: دار الفكر، ط 3، 1409هـ، 379/1.

22 المرجع السابق، 373/1.

23 المرجع السابق، 397/1.

24 المرجع السابق، 9/3.

25 المرجع السابق، 389/2.

26 للمزيد انظر المرجع السابق، 328/1، 405/2، 239/3، 330، 335، 99/4، 117، 278، 238/5، 376/6.

وهذا هو ترتيبها من حيث الأهمية، وكثرة الاستعمال -وفق ما ظهر لي- ولم أذكر الكذب في المتون؛ لأنه يدخل في باب قوادح العدالة، وأمره واضح جلي من حيث أن الموصوف بذلك يكون حديثه موضوعاً ساقطاً لا يحل ذكره إلا على سبيل البيان وتحذير الأمة منه، وإنما يكون الخفاء فيما عداه، ومع ذلك لم أهمل الإشارة إلى شيء من ذلك في الحالة الأولى من حالات التفرد، كما سيأتي، وسنعرض فيما يلي لتوضيح هذه الأسباب مع ذكر بعض الأمثلة.

السبب الأول: المخالفة

نقصد بالمخالفة هنا أن متن الحديث الذي يرويه الراوي الذي يكون محل الدراسة عند علماء الجرح والتعديل يتعارض مع أحد الأصول التالية: صريح القرآن، أو صحيح السنة النبوية، أو الإجماع، أو قول راوي الحديث أو فعله.[27]

ومما يؤكد أن علماء الجرح والتعديل التفتوا لهذا السبب بصورة أساسية، وجعلوه ركناً من أركان العملية النقدية في فحص الرواة والحكم عليهم، قول الحافظ ابن حجر: "مدار التعليل في الحقيقة على بيان الاختلاف،"[28] وعلم العلل هو الجانب التطبيقي للعملية النقدية عند علماء الحديث، فالحكم على حديث أحد الرواة بأن فيه مخالفة هو من صميم علم العلل، ونتيجته: الحكم على الراوي إن تكرر منه مثل هذه المخالفات أن يحكم عليه بعبارة: "ضعيف، أو صالح، أو صدوق ليس بمتقن، أو متروك، أو ثقة له أوهام،" ونحو هذه العبارات التي هي في حقيقة الأمر نتائج العملية النقدية التي يقوم ا علماء الجرح والتعديل قبل إصدار حكمهم على رواة الحديث النبوي، وبناء عليه فإن طرق ووسائل العمليات النقدية التي هي قواعد علم علل الحديث، تكون مرحلة سابقة على إصدار الحكم، و ذا يتبين أن نقد المتن الحديثي بسبب المخالفة ركن من أهم أركان العملية النقدية لدى علماء الجرح والتعديل.

---

27 أغلب النصوص التي وقفت عليها في هذا النوع يكون الراوي المخالف صحابياً أو تابعياً.

28 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **النكت على كتاب ابن الصلاح**، تحقيق ربيع بن هادي المدخلي، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط 1، 1404هـ، 711/2.

ومما يدل استعمال أئمة الجرح والتعديل لنقد المتن الحديثي بسبب مخالفته لظاهر القرآن من خلال كلامهم العام، ما ذكره ابن حبان -أحد علماء الجرح والتعديل المشهور- في سياق كلامه، وهو يقرر قاعدة عامة في معرفة الرواة بطريق الاعتبار،[29] فقال: "ومتى عدم ذلك -يعني وجود متابعة أو شاهد- والخبر نفسه يخالف الأصول الثلاثة، علم أن الخبر موضوع، ولا شك فيه، وأن ناقله الذي تفرد به هو الذي وضعه."[30]

ومقصوده بالأصول الثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة وقد صرح في موضع آخر من صحيحه أن الإجماع عندنا هو إجماع الصحابة،[31] ويشهد لما ذكرته هنا بصورة قاطعة نص آخر لابن حبان ذكره في ترجمة أبي زيد الذي يروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حديث الوضوء بالنبيذ لمن لم يجد الماء،[32] فقد قال في ترجمته:

"أبو زيد، يروي عن ابن مسعود ما لم يتابع عليه، ليس يدرى من هو، ولا يعرف أبوه، ولا بلده، والإنسان إذا كان ـذا النعت، ثم لم يرو إلا خبراً واحداً خالف فيه الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والنظر، والرأي؛ يستحق مجانبته فيها، ولا يحتج به روى عن ابن مسعود أن النبي ﷺ توضأ بالنبيذ."[33]

---

[29] انظر معنى الاعتبار ومثاله في: البستي، محمد بن حبان. مقدمة **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ، 1/154 - 155. والاعتبار هو تتبع طرق حديث انفرد بروايته راو ليعرف هل شاركه في روايته غيره أو لا. انظر: الخميسي، عبد الرحمن بن إبراهيم. **معجم علوم الحديث النبوي**، جدة: دار الأندلس الخضراء، ط1، 1421هـ، ص 43.

[30] البستي، محمد بن حبان. مقدمة **صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، 1/155.

[31] البستي، محمد بن حبان. مقدمة **صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، 5/471.

[32] حول تخريج هذا الحديث وآراء العلماء فيه انظر الزيلعي، عبد الله بن يوسف، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، القاهرة: دار المأمون، ط2، 1357هـ، 1/137 - 148.

[33] البستي، محمد بن حبان. **كتاب ا روحين**، مرجع سابق 3/158.

وقد قال الحافظ ابن عدي في نقده لهذا الحديث: "هو خلاف القرآن،"[34] يعني في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدواْ مَاء فَتَيمموا صَعِيدا طَيبا﴾ (المائدة: 6)، فدل ظاهر القرآن أنه حيث لا يوجد ماء طهور، فينتقل إلى التيمم، وظاهر الحديث السابق يعارض هذا حيث يدل على أن الماء الذي نبذ فيه التمر، وتغير بذلك حتى سمي نبيذاً يغني عن الماء الأصلي الذي لم تتغير صفاته، ولذا قال ابن حبان وابن عدي، وهما من كبار أئمة الجرح والتعديل إن الحديث مخالف للقرآن وطعنا في راويه أبي زيد وهو المتفرد به عن ابن مسعود. وهذا مثال تطبيقي للقاعدة التي قررها ابن حبان آنفاً.

وفي حدود اطلاعي لم أقف على نص عن أحد من أئمة الجرح والتعديل يصرح فيه أن مخالفة متن الحديث لصريح القرآن لا تعد سبباً للطعن فيه، ولكن يبدو من خلال ما وقفت عليه أن نصوصهم الصريحة في نقد المتن الحديثي بسبب مخالفته للقرآن قليلة جداً، وذلك فيما أرى راجع إلى أ م يستعملون أسباب أخرى لبيان نكارة المتن ومخالفته، دون الاتكاء أو الاعتماد على السبب المذكور آنفاً لوحده، وتعليل موقفهم هذا سيأتي توضيحه في المبحث الثالث إن شاء الله.

وأما مخالفة المتن الحديثي لمتن حديثي آخر، فهذا يوجد في كلام أئمة الجرح والتعديل بكثرة، ومن الأمثلة على ذلك، حديث تفرد به أبو قيس عبد الرحمن بن ثْروان عن هزيل بن شرَحبيل عن المغيرة بن شعبة قال: "توضأ النبي ﷺ، ومسح على الجوربين."[35]

---

[34] الجرجاني، أحمد بن عدي. **الكامل** في **ضعفاء الرجال**، مرجع سابق، 292/7.

[35] أخرجه ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ، 252/4، والسجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار إحياء التراث العربي، رقم الحديث 159، والترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع**، تحقيق أحمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت. رقم الحديث 99 وصححه، والنسائي، أحمد بن شعيب. **السنن الكبير**، تحقيق عبد الغفار البنداري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ، رقم الحديث 130، والقزويني، محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، د. ت. رقم الحديث 559، و ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، رقم الحديث 198، البستي، محمد بن حبان، **صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، رقم الحديث 1338.

فقد انتقد جمع من كبار أئمة الجرح والتعديل هذا المتن، منهم الإمام مسلم بن الحجاج الذي قال فيه: "أبو قيس الأودي، وهزيل بن شرحبيل لا يحتملان هذا، مع مخالفتهما الأجلة، الذين رووا هذا الخبر عن المغيرة فقالوا: مسح على الخفين، وقال: لا نترك ظاهر القرآن، بمثل أبي قيس، وهزيل."[36]

والمقصود أن الإمام مسلماً يرى أن لفظة "الجوربين" ليست صحيحة، وعلل طعنه فيها بأن أبا قيس وهو المتفرد ا قد خالفه جمع من كبار الحفاظ فرووا الحديث عن المغيرة وفيه لفظة "الخفين" لا الجوربين، ثم ألمح إلى أن ظاهر القرآن يدل على وجوب غسل القدم في الوضوء كما تدل عليه الآية السادسة في سورة المائدة المعروفة بآية الوضوء، وما دام الحديث مشكوك في ثبوته بسبب المخالفة، فعليه لا يقال بجواز المسح على الجوربين عوضاً عن غسل القدمين في الوضوء، وهذا الكلام يدل على أن الحديث محتمل الثبوت، والقول بضعفه ليس بقطعي.

ومما يدل على أنه قد اختلفت وجهات النظر فيه، أن بعض النقاد ذهبوا إلى تصحيحه، ورأوا أنه غير مخالف لما رواه الآخرون عن المغيرة، وممن قال بصحته الترمذي وابن خزيمة وابن حبان.[37]

والرأي الذي عليه كبار أئمة العلل أن حديث أبي قيس منكر؛ لمخالفته للمحفوظ عن المغيرة بن شعبة، قال ابن المديني: "حديث المغيرة رواه عن المعيرة أهل المدينة، وأهل الكوفة، وأهل البصرة، ورواه هزيل بن شرحبيل، إلا أنه قال: "ومسح على الجوربين،" وخالف الناس،"[38] وقال ابن معين: "الناس كلهم يروونه على الخفين غير أبي قيس،"[39]

---

36 البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبير**، بيروت: دار المعرفة، د. ت.، 284/1.

37 انظر الحاشية رقم (33) الآنفة.

38 البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبير،** مرجع سابق، 284/1.

39 المرجع السابق.

وهذا رأي سفيان الثوري، وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل، وأبو داود، والنسائي، والدارقطني، والبيهقي، وغيرهم.[40]

وبناء على كلامهم في هذا الحديث قال الإمام أحمد في أبي قيس: "يخالف في أحاديثه،" وقال أبو حاتم الرازي: "ليس بقوي، هو قليل الحديث، وليس بحافظ، قيل له: كيف حديثه؟ فقال: صالح، هو لين الحديث،" وقال النسائي: "ليس به بأس" وهذه عبارة تدل على توسط الحفظ، وذهب ابن معين والعجلي وابن حبان وآخرون إلى توثيقه.[41]

والمتضح من كلام مسلم، وابن المديني، وابن معين المنقول آنفاً، أ م بنوا سبب تضعيفهم لرواية أبي قيس؛ لكو ا مخالفة للمحفوظ عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، وهذا إعلال متن بمتن، وإن كان أصل الحديث يروى عن الصحابي نفسه، مع أن من صحح الحديث كالترمذي وابن خزيمة وابن حبان يرون أن حديث أبي قيس يعد حديثاً آخر مستقل لا علاقة له بحديث الخفين المشهور عن المغيرة.

ومما يدل على عناية أئمة الجرح والتعديل بنقد المتون، وأنه ركن أساس من أركان العملية النقدية السابقة على إطلاق الحكم على الراوي، أننا نجد بعض العبارات الموحية بذلك، فمثلاً نجد عن الإمام أحمد بن حنبل أنه لما سئل عن أبي إسرائيل المَلائي واسمه إسماعيل بن خليفة العبسي، قال فيه: "خالف الناس في أحاديث،"[42] وقال ابن عدي في الراوي نفسه: "عامة ما يرويه يخالف الثقات،"[43] وهذا يشمل السند والمتن، ونجد كذلك الإمام أحمد حين سئل عن الحجاج بن أرطاة: لِمَ ليس هو عند الناس بذاك؟،

---

[40] انظر: البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبير**، مرجع سابق، 284/1، **وسنن أبي داود**، مرجع سابق، رقم الحديث (159)، والنسائي في **السنن الكبير**، مرجع سابق، رقم الحديث 130، والدارقطني، علي بن عمر. **العلل الواردة** في **الأحاديث النبوية**. تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، الرياض: دار طيبة، ط 1، 1412هـ، 112/7.

[41] انظر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **تذيب التهذيب**، حيدر آباد: دائرة المعرف النظامية، ط1، 1325هـ، 138/6.

[42] ابن حنبل، أحمد بن محمد. **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وصي الله عباس، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1408هـ، 348/2.

[43] الجرجاني، أحمد بن عدي. **الكامل** في **ضعفاء الرجال**، مرجع سابق، 291/1.

فقال: "لأن في حديثه زيادة على حديث الناس، ليس يكاد له حديث؛ إلا فيه زيادة،"[44] وسأل رجال أحمد عن الحجاج: ما شأنه؟، فقال: "شأنه أنه يزيد في الأحاديث،"[45] والمقصود هنا زيادة المتون لا زيادة الأسانيد؛ لأن الناظر في حديث الحجاج بن أرطاة يجد أسانيده في الغالب قليلة الوسائط إذ هو من طبقة الأتباع،[46] وهو معروف بالتدليس في الإسناد، وأهم أغراض التدليس تقليص وسائط السند لا زيادته، ثم لو أن الإمام أحمد أراد أنه يخالف غيره في الأسانيد لقال: " يخالف،" ولم يقل: "في حديثه زيادة" أو "يزيد في الأحاديث،" وقد نص الأئمة على بعض زياداته في المتون.[47]

ونجد الإمام البخاري في نص نفيس يبين لنا سبب تضعيفه لعطاء بن عبد الله الخراساني، بناء على مخالفاته في المتون التي يرويه، فيقول: "ما أعرف لمالك بن أنس رجلاً يروي عنه مالك يستحق أن يترك حديثه غير عطاء الخراساني. قلت له: ما شأنه؟ قال: عامة أحاديثه **مقلوبة:**

1. روي عن سعيد بن المسيب: "أن رجلاً أتى النبي ﷺ وأفطر في رمضان،" وبعض أصحاب سعيد بن المسيب يقول: سألت سعيداً عن هذا الحديث؟ فقال: كذب علي عطاء لم أحدث هكذا.[48]

2. وروى عطاء عن أبي سلمة عن عثمان، وزيد بن ثابت في الإيلاء إذا مضت أربعة أشهر فهي تطليقة بائنة، وروى حبيب بن أبي ثابت عن طاوس عن عثمان أنه قال في المولي يوقف.

---

44 الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم. **الجرح والتعديل**، مرجع سابق 156/3.

45 ابن حنبل، أحمد بن محمد. **العلل ومعرفة الرجال رواية الميموني**، تحقيق وصي الله عباس، الهند: الدار السلفية، ط1، 1408هـ، ص 245.

46 وضعه ابن حجر في التقريب في الطبقة السابعة، وهم طبقة الأتباع أي تلامذة التابعين.

47 انظر الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، حققه عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، 1386هـ، 405/1. والجرجاني، أحمد بن عدي. **الكامل** في **ضعفاء الرجال**، مرجع سابق، 227/2-228.

48 للوقوف على سياق القصة بتمامها انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**. تحقيق عبد الرحمن المعلمي، بيروت: دار الكتب الثقافية، 1407هـ، 474/6.

3. وروى عطاء عن سعيد بن المسيب قال إذا أقام أربعاً صلى أربعاً، وروى داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب خلاف هذا.

قلت له [القائل الترمذي]: فإن قتادة روى عن سعيد بن المسيب قال: "إذا أقام أربعاً صلى أربعاً،" مثل ما روى عطاء؟! قال محمد: أرى قتادة أخذه عن عطاء."[49]

ففي هذا النص المفسر المبين نرى الإمام البخاري يسوق أدلته على سبب تضعيفه لعطاء الخراساني، فنجدها كلها تتعلق بنقد المتن، فحين نرى عبارة مثل: فلان منكر الحديث، أو يخالف، أو يهم، أو نحوها عن البخاري؛ فلا يستبعد أن تكون أسباب هذه الأحكام وما يشبهها على أولئك الرواة ترجع للمتن، ومما يؤكد هذه الحقيقة بالإضافة لما سبق أن البخاري قال في صالح بن محمد بن زائدة: "منكر الحديث،"[50] وورد عنه ما يبين سبب هذا الحكم، فقد سأله الترمذي عن حديث يرويه صالح هذا عن سالم عن أبيه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "من وجدتموه غل، فأحرقوا متاعه؟"

فضعف البخاري هذا الحديث وقال: "قد روي عن النبي ﷺ غير حديث خلاف هذا حديث أبي هريرة في قصة مِدْعَم، وحديث زيد بن خالد أن رجلاً غل خرازات، وذكر أحاديث، فلم يذكر في شيء منها أن النبي ﷺ أمر أن يحرق متاع من غل. وصالح بن محمد بن زائدة هو أبو واقد: منكر الحديث، ذاهب، لا أروي عنه."[51]

والبخاري -رحمه الله- له عناية بنقد المتون كما يظهر هذا في مواطن عدة من كتبه.

وعلى أية حال فمما يؤسف له أن أغلب نصوص أئمة الجرح والتعديل تكون مختصرة، غير مصحوبة في الغالب ببيان الأسباب، ولذا قلنا: إن النص السابق في تضعيف البخاري لعطاء الخراساني يعد من النصوص النفيسة؛ لقلة وجود أمثاله من النصوص المفسرة.

---

49 الترمذي، محمد بن عيسى، **علل الترمذي الكبير** بترتيب أبي طالب القاضي. تحقيق صبحي السامرائي وآخرون، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1409هـ، ص271-272.

50 البخاري، محمد بن إسماعيل. **الضعفاء الصغير**، تحقيق محمود زايد، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1406هـ، ص 59.

51 الترمذي، محمد بن عيسى، **علل الترمذي الكبير** بترتيب أبي طالب القاضي. مرجع سابق، ص 238.

ومن علماء الجرح والتعديل الذين وجدت لهم كلاماً في نقد المتن شبيهاً بما تقدم، الإمام إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني -رحمه الله،- فقد وقفت له على عدة نصوص، منها ما جاء في سياق كلامه على ضعف عاصم بن ضمرة، فقد قال: "وعاصم بن ضمرة عندي قريب منه [أي من الحارث بن عبد الله الأعور وهو ضعيف عنده] وإن كان حكي عن سفيان قال: "كنا نعرف فضل حديث عاصم على حديث الحارث."

1. روى عنه أبو إسحاق حديثاً في تطوع النبي ﷺ ست عشرة ركعة، "أنه كان يمهل حتى إذا ارتفعت الشمس من قبل المشرق كهيئتها من قبل المغرب عند العصر، قام فصلى ركعتين، ثم يمهل حتى إذا ارتفعت الشمس، وكانت من قبل المشرق كهيئتها من قبل المغرب عند الظهر، قام فصلى أربع ركعات، ثم يمهل حتى إذا زالت الشمس صلى أربع ركعات قبل الظهر، ثم يصلي بعد الظهر ركعتين، ثم يصلي قبل العصر أربع ركعات، فهذه ست عشرة ركعة."

فيالعباد الله!! أما كان ينبغي لأحد من أصحاب النبي ﷺ، وأزواجه يحكي هذه الركعات؛ إذ هم معه في دهرهم، والحكاية عن عائشة رضي الله عنها في الاثنتي عشرة ركعة من السنة، وابن عمر عشر ركعات، والعامة من الأمة، أو من شاء الله قد عرفوا ركعات السنة الاثنتي عشرة منها بالليل، ومنها بالنهار، فإن قال قائل: كم من حديث لم يروه إلا واحد؟! قيل: صدقت كان النبي ﷺ يجلس فيتكلم بالكلمة من الحكمة لعله لا يعود لها آخر دهره، فيحفظها عنه رجل، وهذه ركعات كما قال عاصم كان يداوم عليها فلا يشتبهان.

2. ثم خالف رواية الأمة، واتفاقها حين روى: "أن في خمس وعشرين من الإبل خمساً من الغنم،" وهذا حماد بن سلمة عن ثمامة بن عبدالله عن أنس: "أن أبا بكر كتب له الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ، فيما دون خمس وعشرين من الإبل في كل خمس شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين، ففيها ابنة مخاض، وكذلك حكاية الزهري عن عبد الله بن عمر، وما حكى سفيان بن عيينة عن الزهري أيضاً كذلك."[52]

---

[52] الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب. **أحوال الرجال**. تحقيق صبحي السامرائي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1405هـ، ص43-45.

ومن الواضح جداً في هذا النص أن سبب ضعف عاصم بن ضمرة عند الجوزجاني: مخالفاته في المتون لما يرويه من هم أوثق منه. والنصوص المشا ة لما تقدم كثيرة بالنظر للأسباب الأخرى، ولولا خشية الإطالة لسردت ما وقفت عليه غير ما تقدم.

ومن أنواع المخالفة التي يستعملها أئمة الجرح والتعديل في نقد المتن الحديثي المؤثرة في حكمهم على الرواة، أن يكون المتن مخالفاً للإجماع، وقد ورد عن الإمام أحمد بن حنبل استعمال هذا النوع من المخالفة لنقد بعض الرواة، فقد قال في طلحة بن يحيى التيمي: "صالح الحديث،"[53] وفي نص آخر قال: "طلحة بن يحيى أحب إلي من بريد بن أبي بردة، بريد يروي أحاديث مناكير، وطلحة حدث بحديث عصفور من عصافير الجنة."[54]

وحديث عصفور من عصافير الجنة الذي نقده الإمام أحمد أخرجه مسلم في صحيحه من طريق طلحة ابن يحيى عن عمته عائشة بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين قالت: "دعي رسول الله ﷺ إلى جنازة صبي من الأنصار فقلت: يا رسول الله طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل السوء، ولم يدركه. قال: أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق للجنة أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلاً، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم."[55]

ونقل الخلال ما يبين سبب نقد الإمام أحمد لهذا الحديث، فقال: "أخبرنا الميموني أ م ذاكروا أبا عبد الله أطفال المؤمنين، فذكروا له حديث عائشة في قصة ابن الأنصاري، وقول النبي ﷺ فيه. فسمعت أبا عبد الله غير مرة يقول: هذا حديث! وذكر فيه رجلاً ضعفه: طلحة.

---

[53] ابن حنبل، أحمد بن محمد. **العلل ومعرفة الرجال**، مرجع سابق 498/2.

[54] المرجع السابق، 11/2.

[55] القشيري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، رقم الحديث 2662.

وسمعته غير مرة يقول: وأحد يشك أ م في الجنة، هو يرجى لأبيه، كيف يشك فيه؟! إنما اختلفوا في أطفال المشركين."[56]

فظاهر كلام الإمام أحمد أنه نقد متن الحديث بسبب مخالفته للإجماع، بقرينة قوله: "إنما اختلفوا في أطفال المشركين،" ومفهوم هذا أن أطفال المسلمين لم يختلف فيهم، وهذا يدل عليه قوله أيضاً: "أحد يشك أ م في الجنة!،" ولذا قال ابن عبد البر في الحديث الآنف: "وهذا حديث ساقط ضعيف، مردود بما ذكرنا من الآثار **والإجماع**."[57] وكذا حكى النووي الإجماع على أن من مات من أطفال المسلمين فهو من أهل الجنة.[58]

ومما يدخل تحت في هذا النوع من المخالفة -حسب ظني- النصوص التي يصرح فيها كبار علماء الجرح والتعديل بضعف بعض الرواة؛ لكو م يروون أحاديث فيها طعن في الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، أو في عثمان رضي الله عنه كما ورد عن الإمام أحمد أنه سئل عن أبي مريم عبد الغفار بن القاسم الكوفي: من أين جاء ضعفه، من قبل رأيه، أو من قبل حديثه.؟ فقال: "من قبل رأيه، حدث ببلايا في عثمان، أحاديث سوء."[59]

وكذا إذا كان في المتن غلو في فضل علي رضي الله عنه، كما قال ابن سعد في عبيد الله بن موسى بن العبسي: "وكان ثقة صدوقاً إن شاء الله، كثير الحديث، حسن الهيئة، وكان يتشيع، ويروي أحاديث في التشيع منكرة، فضعف بذلك عند كثير من الناس."[60] ولذا قال الإمام أحمد وهو ممن يضعف عبيد الله هذا لما سئل عنه: "كان

---

[56] المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة. **المنتخب من العلل للخلال**. تحقيق طارق عوض الله، الرياض: دار الراية، ط1، 1419هـ، ص 53-54.

[57] ابن عبد البر. **التمهيد** لما في **الموطأ من المعاني والأسانيد**. تحقيق مجموعة من الباحثين، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1387هـ، 351/6.

[58] النووي، يحي بن شرف. **شرح صحيح مسلم**. بيروت: دار الفكر، 1401هـ، 207/16.

[59] العقيلي، محمد بن عمرو. **الضعفاء الكبير**. تحقيق عبد المعطي القلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ، 101/3.

[60] ابن سعد، محمد بن سعد. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار صادر، د. ت.، 400/6.

صاحب تخليط، وحدث بأحاديث سوء، أخرج تلك البلايا، فحدث ا، قيل له: فابن فضيل؟ قال: لم يكن مثله، كان أستر منه، وأما هو فأخرج تلك الأحاديث الردية."[61] وقال أبو داود في يونس بن خباب: "شتام لأصحاب رسول الله ﷺ... وقد رأيت أحاديث شعبة عنه مستقيمة، وليست الرافضة كذلك،"[62] "وكان له رأي سوء، زاد في حديث القبر -حديث زاذان[63]-: وعلي وليي،"[64] وبيان هذه الزيادة المنافية لإجماع أهل السنة وردت في قصة لعباد بن عباد يقول فيها: "أتيت يونس بن خباب، فسألته عن حديث عذاب القبر،[65] فحدثني، فقال: ها هنا كلمة أخفاها الناصبة. قال: قلت: ما هي؟ قال: أن يسأل في قبره من وليك؟، فإن قال: علي بن أبى طالب، نجا. فقلت: والله ما سمعنا ذا في آبائنا الأولين، فقال لي: من أين أنت؟ قلت: من أهل البصرة. قال: أنت عثماني خبيث..."،[66] وأهل السنة مجمعون على فضل الخلفاء الراشدين، وعموم صحابة رسول الله ﷺ، كما أ م مجمعون على عدم الغلو في فضل علي رضي الله عنه أو غيره من صحابة رسول الله ﷺ، فإذا روى أحد الرواة متوناً حديثية تخالف هذا الإجماع المعتبر، فإن أئمة الجرح والتعديل يتكلمون فيه بسبب ذلك.

---

[61] المزي، أبو الحجاج يوسف. **تذيب الكمال**. تحقيق بشار معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1402هـ، 168/19

[62] السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود سليمان بن الأشعث السجستاني**. تحقيق عبد العليم البستوي، مكة المكرمة: مكتبة الاستقامة، ط1، 1418هـ، 224/1.

[63] حديث زاذان عن البراء مرفوعاً في عذاب القبر أخرجه **أبو داود** في **سننه**، مرجع سابق، رقم الحديث 3212، **والنسائي** في **سننه**، مرجع سابق، رقم الحديث 2001، **وابن ماجه** في **سننه**، مرجع سابق، رقم الحديث 1548، والنيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، الرياض: دار المعارف، د. ت.، 93/1 - 98، وابن منده، محمد بن إسحاق، **الإيمان**، تحقيق علي الفقيهي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1406هـ، 962/2-965.

[64] السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود سليمان بن الأشعث السجستاني**، مرجع سابق، 222/1.

[65] انظر **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، 295/4، وقد ساق الحديث من طريق يونس بن خباب عن المنهال بن عمرو عن زاذان عن البراء، وليس فيه هذه الزيادة التي ذكرها عباد، والحديث يروى عن المنهال من غير طريق يونس، انظر الإحالات في الحاشية رقم 61

[66] الكامل لابن عدي (172/7).

ومن الأمثلة التي تدل على استعمال مخالفة المتن للمعروف من قول الراوي أو فعله عند أئمة الجرح والتعديل بوصفه سبباً من أسباب المخالفة المؤثرة في الحكم على رواة الحديث عندهم، ما جاء عن الإمام أحمد في الحارث بن فضيل الأنصاري فقد قال فيه: "ليس بمحمود الحديث،"[67] وبين سبب حكمه على هذا الراوي حين ذكر عنده حديث الحارث هذا الذي يرويه عن جعفر بن عبد الله بن الحكم عن عبد الرحمن بن المِسور بن مخرمة عن أبي رافع عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ: "يكون أمراء يقولون ما لا يفعلون، فمن جاهدهم بيده...،"[68] فقال: "والحارث بن فضيل ليس بمحفوظ الحديث، وهذا الكلام لا يشبه كلام ابن مسعود..."[69]

فنقد أحمد هذا المتن الحديثي الذي يرويه الحارث عن ابن مسعود مرفوعاً؛ لمخالفته لمذهب ابن مسعود رضي الله عنه في عدم الخروج على أئمة الجور وقتالهم، وعليه رأى أحمد أن الحارث ليس بمحفوظ الحديث، ومع هذا فأن الإمام مسلماً صحح الحديث؛[70] لتوثيقه للحارث، ولأنه لم ير في المتن ما يوجب النكارة.

ومثال آخر على هذا النوع من المخالفة -وهو في غاية النفاسة- ذكره الإمام مسلم عن عمر بن عبد الله بن أبي خثعم عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أن رجلاً قال: يا رسول الله ما الطهور بالخفين؟ قال: "للمقيم يوم وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليهن،" ثم قال الإمام مسلم: "هذه الرواية في المسح عن أبي هريرة ليست بمحفوظة، وذلك أن أبا هريرة لم يحفظ المسح عن النبي ﷺ؛ لثبوت الرواية عنه بإنكاره المسح على الخفين، وسنذكر ذلك عنه إن شاء الله.

---

[67] ابن حنبل، أحمد بن محمد، **مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث**، تحقيق طارق عوض الله، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1420هـ، ص 419، **وتذيب التهذيب**، مرجع سابق، 134/2.

[68] القشيري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، رقم الحديث 50.

[69] **مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث**، مرجع سابق، ص 419، الخلال، أحمد بن محمد بن هارون. **السنة**. تحقيق عطية الزهراني، الرياض: دار الراية، ط1، 1410هـ، 142/1، **والمنتخب من العلل للخلال**، مرجع سابق، ص 169، وفي النص تتمة أن ابن مسعود يقول قال رسول الله ﷺ: "اصبروا حتى تلقوني"، ولم أجد لابن مسعود رواية بهذا اللفظ.

[70] انظر الهامش رقم 66.

حدثنا محمد بن المثنى ثنا محمد -هو غندر- ثنا شعبة عن يزيد بن زاذان قال: سمعت أبا زرعة قال: سألت أبا هريرة عن المسح على الخفين؟ قال: فدخل أبو هريرة دار مروان بن الحكم، فبال، ثم دعا بماء فتوضأ، وخلع خفيه، وقال: "ما أمرنا الله أن نمسح على جلود البقر والغنم."

فقد صح برواية أبي زرعة، وأبي رزين[71] عن أبي هريرة إنكاره المسح على الخفين، **ولو كان** قد حفظ المسح عن النبي ﷺ كان أجدر الناس وأولاهم للزومه، والتدين به، فلما أنكره الذي في الخبر من قوله: "ما أمرنا الله أن نمسح على جلود البقر والغنم،" والقول الآخر: "ما أبالي على ظهر حمار مسحت أو على خفي؛" بان بذلك أنه غير حافظ المسح عن رسول الله ﷺ، وأن من أسند ذلك عنه عن النبي ﷺ واهي الرواية، أخطأ فيه إما سهواً أو تعمداً، فبجمع هذه الروايات، ومقابلة بعضها ببعض تتميز صحيحها من سقيمها، وتتبين رواة ضعاف الأخبار من أضدادهم من الحفاظ، ولذلك أضعف أهل المعرفة بالحديث عمر بن عبد الله بن أبي خثعم، وأشباهم من نقلة الأخبار؛ لروايتهم الأحاديث المستنكرة التي تخالف روايات الثقات المعروفين من الحفاظ."[72]

والتعليل بمثل هذا النوع من المخالفة عند كثير من المختصين في الحديث اليوم، محل نظر؛ لأنه في نظرهم مخالف للقاعدة التي تقول: العبرة بما روى الراوي لا بما رأى، وفي ظني أن التعامل مع النص وفق وجهة النظر هذه سيكون كالآتي: بما أن المتن محفوظ عن رسول الله ﷺ من وجوه عدة، فالحديث حسن أو صحيح لغيره، ولكن هذا خطأ، وكما رأينا هنا فإن لأئمة الجرح والتعديل منهجية مختلفة، فالإمام مسلم يرى أن أهل المعرفة بالحديث إنما ضعفوا عمر بن أبي خثعم؛ لروايته مثل هذا الحديث المنكر المتن، وسبب النكارة هنا، أن المعروف من مذهب أبي هريرة رضي الله عنه أنه لا يرى المسح على الخفين، فكيف يروي مثل هذا الرواي ما يخالف ذلك، ولقد كان من الممكن أن يفتح باب التأويل، فيقال: لعل أبا هريرة أنكر المسح سابقاً، ثم تذكر، أو سمع من بعض الصحابة ما يثبته عن رسول الله ﷺ، فروى الحديث السابق، لكن فيما

---

[71] لم يذكر مسلم هنا رواية أبي رزين.

[72] القشيري، مسلم بن الحجاج. **التمييز**، مرجع سابق، ص 208 - 209.

يبدو أن مثل هذه التأويلات لم تكن مقبولة عند الإمام مسلم، وآخرين من أئمة الجرح والتعديل.

والأمثلة على هذا النوع من أنواع مخالفة المتن المؤثرة في الحكم على الرواة ليست بالقليلة، بل ذكر الحافظ ابن رجب أ ا كثيرة في قوله: "قاعدة في تضعيف حديث الراوي إذا روى ما يخالف رأيه، قد ضعف الإمام أحمد، وأكثر الحفاظ أحاديث كثيرة بمثل هذا."[73]

السبب الثاني: التفرد

الناظر بتأمل وتعمق في كلام أئمة الجرح والتعديل لا يخالجه شك أن مسألة التفرد بصورة عامة قد احتلت مساحة كبيرة جداً في العملية النقدية عندهم رحمهم الله.

والتفرد بمتن حديثي لا يحتمل للراوي كان سبباً من أهم أسباب نقد أئمة الجرح والتعديل للرواة، وقد ظهر لي بدراسة جملة من النصوص المتعلقة بتفرد المتون، أنه يكون موجباً لنقد الراوي عندهم في ثلاث حالات:

1- إذا كان التفرد بمتن لا أصل له،[74] ويكون مشتملاً على أمور مبالغ فيها، أو لا تشبه كلام النبوة، وهذا ما يمكن تسميته بالتفرد المطلق أي أن الراوي ينفرد بمتن أو متون حديثية لا أصل لها، لا تعرف إلا من طريقه، وهذا متفق عند الأئمة على رده.

2- إذا كان الراوي يكثر من التفرد بمتون عن عالم من علماء الحديث المعروفين كابن جريج أو عطاء، وأمثالهما، يستبعد أن يكون حدث ا؛ لأ ا لا توجد عند الحفاظ من أصحاب ذلك الإمام، والغالب أن ذلك الراوي الذي تفرد ا جعل ذلك السند -لسهولته بالنسبة لحافظته- جادة يكثر من سلوكها في كثير من مروياته،[75]

---

[73] الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **شرح علل الترمذي**، مرجع سابق، 888/2.

[74] حول تفسير مصطلح "لا أصل له" واستعمال المحدثين له، انظر: فلاتة، عمر بن حسن. **الوضع في الحديث**. دمشق: مكتبة الغزالي، ط1، 1401هـ، 117/1 - 119.

[75] حول هذه المسألة ينظر كتابنا: "**سلوك الجادة وأثره في إعلال الأحاديث**،" سينشر قريباً عن دار المحدث بالرياض.

وهذا ممكن تسميته بالتفرد المقيد، وجمهور علماء الجرح والتعديل على تضعيف الراوي الذي يقع منه مثل ذلك.

3- إذا كان الراوي يتفرد بمتن يحتوي على تفصيل في أمر من الأمور المهمة في الشريعة، وهذا ممكن تسميته بالتفرد النسبي، وهو مختلف فيه بين علماء الحديث إذا كان راويه صدوقاً أو ثقة غير مكثر.

ومن الأمثلة على الحالة الأولى من حالات التفرد: أنه قد قيل لشعبة: "من أين تعلم أن الشيخ يكذب؟ قال: إذا روى عن النبي ﷺ: "لا تأكلوا القَرْعة حتى تذبحوها،" علمت أنه يكذب."[76]

وسأل عبد الرزاق وكيعاً عن يحيى بن العلاء: ما تنكرون منه؟ فقال وكيع: "روى عشرين حديثاً في خلع النعل على الطعام."[77]

وسئل أبو زرعة الرازي عن الحسين السدي: "فضحك، وقال: روى عنه ابن حميد -يعني محمد بن حميد الرازي،- وهو ذا أجهد جهدي أن أقف على معرفته عمن يروي، فلا أقدر عليه، قد كفانا مؤونة الأسانيد بما يقول: قال النبي ﷺ. قال عنه أشياء ليست لها أصول."[78]

وقال ابن أبي حاتم: "سألت أبي عن حديث رواه عبد الكريم بن الناجي عن الحسن بن مسلم عن الحسين بن واقد عن ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ قال: "من حبس العنب أيام القطاف؛ ليبيعه من يهودي أو نصراني،كان له من الله مقت." قال

[76] الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن. **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق محمد عجاج الخطيب، بيروت: دار الفكر، ط3، 1404هـ، ص 316. وأيضاً الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق محمود الطحان، الرياض: دار المعارف، ط1، 1403هـ، 257/2.

[77] الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب. **أحوال الرجال**، مرجع سابق ص 201، والقصة وردت بألفاظ أخرى عند ابن أبي حاتم. **الجرح والتعديل**، مرجع سابق، 180/9، وابن عدي. **الكامل في أسماء الضعفاء**، مرجع سابق، 198/7، والمزي. **تهذيب الكمال**، مرجع سابق، 487/31.

[78] البرذعي، سعيد بن عمرو. **الضعفاء والكذابين والمتروكين من أصحاب الحديث عن أبي زرعة الرازي**، منشور ضمن كتاب "أبوزرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية". تحقيق سعدي الهاشمي، المدينة المنورة: مكتبة ابن القيم، ط2، 1409هـ، 345/2.

أبي: هذا حديث كذب باطل. قلت: تعرف عبد الكريم هذا؟ قال: لا. قلت: فتعرف الحسن بن مسلم؟ قال: لا، ولكن تدل روايتهم على الكذب."[79]

وقال ابن حبان: "وهذا حديث لا أصل له عن حسين بن واقد، وما رواه ثقة، والحسن بن مسلم هذا راويه يجب أن يعدل به عن سَنن العدول إلى المجروحين، برواية هذا الخبر المنكر."[80]

والعجب أن الحافظ ابن حجر حسن إسناد هذا الحديث في بلوغ المرام،[81] ولم يعله بنكارة المتن كما فعل أبو حاتم الرازي وابن حبان.

وقد ذكر ابن حبان في ترجمة بشر بن عبد الله القصير أنه روى عن أبي سفيان بن طلحة بن نافع عن جابر بن عبد الله قال: قال: رسول الله ﷺ: "من أدخل على أهل بيت سروراً خلق الله من ذلك السرور خلقاً يستغفرون له إلى يوم القيامة..."، وهذا شيء لا أصل له من حديث رسول الله ﷺ، وهو باطل من حديث أبي سفيان أيضاً."[82]

وذكر ابن حبان أيضاً في ترجمة الحسن بن علي بن زكريا العدوي حديثاً عن ابن عيينة عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نعرض أولادنا على حب علي بن أبي طالب،" ثم قال: "وهذا أيضاً باطل، ما أمر رسول ﷺ بهذا مطلقاً، ولا جابر قاله، ولا أبو الزبير، ولا ابن عيينة حدث به، ولا أحمد بن عبدة ذكر بهذا الإسناد، فالمستمع لا يشك أنه موضوع."[83]

وللحافظ ابن عدي جملة من النصوص المشابهة لذلك، منها قوله في حديث يرويه أحمد بن الحارث الغساني بلفظ: "نهى رسول الله ﷺ عن حرق النوارة، وأن تقصع

---

[79] الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **العلل.** حلب: دار السلام، د. ت.، 389/1.

[80] البستي، محمد بن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، مرجع سابق 236/1.

[81] العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**. مكة المكرمة: دار نزار الباز، ط2، 1418هـ، رقم الحديث 770.

[82] البستي، محمد بن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، مرجع سابق 187/1.

[83] البستي، محمد بن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، مرجع سابق، 241/1.

القملة بالنوارة": "منكر المتن،"[84] وفي موضع آخر نجده يقول في حديث آخر: "وهذه الألفاظ التي في هذا الحديث، لا تشبه ألفاظ الأنبياء،"[85] ولفظه: "من أحبني فليحب علي، ومن أحب علي فليحب ابنتي فاطمة، ومن أحب ابنتي فاطمة، فليحب ولديهما الحسن والحسين، وأ ما لفرطي أهل الجنة، وان أهل الجنة ليباشرون، ويسارعون إلى رؤيتهم، ينظرون إليهم، فحبهم إيمان، وبغضهم نفاق، ومن أبغض أحداً من أهل بيتي، فقد حرم شفاعتي بأني نبي مكرم، بعثني الله بالصدق، فحبوا أهل بيتي وحبوا علي،"[86] وهذه الألفاظ فيها لحن واضح.

واستعمل ابن عدي مثل هذا النقد في مواضع أخرى، ولكن بعبارة: " لا تشبه ألفاظ رسول الله ﷺ."[87]

ومن الأمثلة على الحالة الثانية من حالات التفرد: أن أبا حاتم الرازي سئل عن حميد المكي وهو ممن ضعف، فقال: "إنه لزم عطاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ،"[88] يريد أنه أكثر من رواية متون أحاديث عن عطاء عن أبي هريرة، وكل ذلك بسند واحد، حتى كأنه لا يعرف غيره، وبعض تلك المتون لا توجد عند أصحاب عطاء المعروفين، وقال أبو حاتم أيضاً في ناصح بن عبد الله: "ضعيف الحديث، منكر الحديث، عنده عن سماك عن جابر بن سمرة مسندات في الفضائل كلها منكرات، كأنه لا يعرف غير سماك عن جابر."[89]

---

[84] الجرجاني، أحمد بن عدي. **الكامل** في **ضعفاء الرجال**، مرجع سابق، 173/1.

[85] المرجع السابق 264/4.

[86] المرجع السابق.

[87] المرجع السابق 157/2.

[88] البرذعي، سعيد بن عمرو. **الضعفاء والكذابين والمتروكين من أصحاب الحديث عن** أبي **زرعة الرازي**، مرجع سابق، 356/2.

[89] الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **الجرح والتعديل**. مرجع سابق، 503/8.

وسئل أبو داود عن الحسن بن علي اللؤلؤي، فقال: "كذاب، غير ثقة، ولا مأمون، قال لي أبو ثور: ما رأيت أكذب من اللؤلؤي، كان على طرف لسانه: ابن جريج عن عطاء."[90]

وهذه النصوص كلها تدخل في نقد الراوي بسبب إكثاره من رواية متون عن أحد الثقات المعروفين، وبسند واحد يلزمه حتى كأنه لا يعرف غيره.

ومن الأمثلة على الحالة الثالثة من حالات التفرد: رأي شعبة بن الحجاج في حديث يرويه إسماعيل بن رجاء عن أوس بن ضمعج عن أبي مسعود الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء، فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء، فأقدمهم سلماً، ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه،"[91] فقد ذكر أبو حاتم الرازي ما يلي: "كان شعبة يقول: إسماعيل بن رجاء كأنه شيطان من حسن حديثه، وكان يهاب هذا الحديث، يقول: حكم من الأحكام عن رسول الله ﷺ لم يشاركه أحد!."[92]

والملاحظ هنا أن شعبة -رحمه الله- يهاب هذا الحديث ويتردد في أمره، ويعلل ذلك بأن المتن يتضمن حكماً من الأحكام عن رسول الله ﷺ لم يرو أحد من الثقات مثله، وهو في مسألة يكثر الحاجة لها في حياة المسلمين، ووصف شعبة لإسماعيل: بحسن الحديث، المقصود به غرابة المتن؛ لما فيه من تفصيل وتقسيم وتحديد يستحسنه الفقيه.

وقد قال ابن أبي حاتم لأبيه بعد أن نقل كلام شعبة كالمقر له: "أليس قد رواه السدي عن أوس بن ضمعج؟ فقال [أبو حاتم الرازي]: إنما رواه الحسن بن يزيد الأصم

---

[90] السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود سليمان بن الأشعث السجستاني**. مرجع سابق، 288/2.

[91] القشيري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**. مرجع سابق، رقم الحديث 673.

[92] الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **العلل.** مرجع سابق 92/1.

عن السدي، وهو شيخ، أين كان الثوري، وشعبة عن هذا الحديث؟! وأخاف أن لا يكون محفوظاً."[93]

وهذا كما ترى نقد من شعبة وأبي حاتم الرازي لمتن حديثي ليس راويه بالكذاب أو المتروك، بل هو صحيح عند الإمام مسلم، وكثيرين غيره، وقد أثّر هذا النقد المتني عند شعبة في نظرته لإسماعيل بن رجاء، وشعبة هو القائل، لما قيل في أحاديث عبد الملك العرزمي إ ا حِسان، فقال: "من حسنها فررت."[94]

وفي نص آخر نجد شعبة يكرر موقفه السابق من حديث إسماعيل بن رجاء، فقد ذكر أبو حاتم الرازي أن عبد الله بن دينار لما روى حديثه عن ابن عمر: "أن النبي ﷺ ى عن بيع الولاء، وعن هبته"، وهذا حديث كما معلوم متفق عليه،[95] قال شعبة: "استحلفت عبد الله بن دينار، هل سمعتها من ابن عمر؟ فحلف لي"[96] وهذا الحديث تفرد به عبد الله بن دينار، قال الإمام مسلم: "الناس كلهم عيال على عبد الله بن دينار في هذا الحديث،"[97] ويعقب أبو حاتم الرازي على كلام شعبة الآنف بقوله: "كان شعبة بصيراً بالحديث جداً فَهِماً فيه، كان إنما حلّفه؛ لأنه كان ينكر هذا الحديث، حكم من الأحكام عن رسول الله ﷺ لم يشاركه أحد،! لم يرو عن ابن عمر أحد سواه علمنا."[98]

ومثال آخر، وهو أن الإمام أحمد بن حنبل لما سئل عن سليمان وعبد الله ابني بريدة بن الحُصيب رضي الله عنه، قال: "سليمان أحلى في القلب، وكان أصحهما

---

[93] المرجع السابق.

[94] الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**. مرجع سابق، 146/1.

[95] أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ، رقم الحديث 2398، و القشيري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**. مرجع سابق، رقم الحديث 1506.

[96] الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**. مرجع سابق، 170/1.

[97] انظر القشيري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**. مرجع سابق، رقم الحديث 1506.

[98] الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**. مرجع سابق، 170/1.

حديثاً، وعبد الله له أشياء إنا ننكرها من حسنها، وهو جائز الحديث،"[99] هذا مع العلم أن عبد الله قد احتج به أصحاب الكتب الستة كلهم، والمطلع على حديثه يعلم أن أكثره عن أبيه، والظاهر أن كلام أحمد موجه للمتن لا للسند، يؤكد هذه الحقيقة أن أحمد نفسه، يقول في عبد الله بن بريدة: "عامة ما يروى عن بريدة عنه [أي عن عبد الله ابنه]"[100]، فالإمام أحمد فيما ظهر لي ينكر بعض أحاديث عبد الله بن بريدة عن أبيه لما فيها من زيادات وإضافات مفصلة وأحكام لا توجد في غيرها،[101] وكل هذه الأمور تستحسن لغرابتها، ولكن أحمد يجعل تلك المتون الغريبة مثار تساؤل، بل استنكار؛ لأنه في بعض النصوص وجدناه يصف حديث عبد الله بن بريدة بالضعف، وبأنه روى عن أبيه أحاديث منكرة، وأن في نفسه منه شيء، وأن أخاه سليمان أوثق وأفضل منه، وأصح حديثاً.[102]

والشواهد على هذه الحالة من حالات التفرد ليست بالقليلة، وللاطّلاع على مزيد من النصوص، يمكن مراجعة كتابنا المطول "الحديث الحسن،" فقد أفردنا فصلاً كاملاً عن التفرد وموقف الحفاظ منه.[103]

---

[99] ابن حنبل، أحمد بن محمد. **العلل ومعرفة الرجال رواية الميموني**، مرجع سابق، ص 199.

[100] العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **تذيب التهذيب**، مرجع سابق، 158/5.

[101] للوقوف على مرويات عبد الله بن بريدة عن أبيه يراجع مسند بريدة عند المزي، أبو الحجاج يوسف. **تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف**. تحقيق عبد الصمد شرف الدين، بيروت: المكتب الإسلامي، ط 2، 1403هـ، 77/2- 94، وذكر له 63 حديثاً، والعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة**. تحقيق مجموعة من الباحثين، المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية والجامعة الإسلامية، ط1، 1415هـ، 563/2 - 605، وذكر له 113 حديثاً، وهذه الأعداد كما لا يخفى بالمكرر.

[102] لمعرفة موقف الإمام أحمد وحكمه على عبد الله بن بريدة، انظر: ابن حنبل، أحمد بن محمد. **العلل ومعرفة الرجال**، مرجع سابق، 2 /22، العقيلي، محمد بن عمرو. **الضعفاء الكبير**. مرجع سابق، 238/2. والعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **تذيب التهذيب**، مرجع سابق، 5/ 158.

[103] انظر: الدريس، خالد بن منصور. **الحديث الحسن لذاته ولغيره دراسة استقرائية نقدية**. الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط1، 1425هـ، 1010/2-1068.

السبب الثالث: الاضطراب[104]

الاضطراب في المتن يعد سبباً كافياً لنقد الراوي الذي وقع منه ذلك؛ لأن الاضطراب الذي هو: رواية الحديث على أوجه مختلفة متساوية في القوة؛ يدل على وجود خلل في رواية ذلك المتن عند ذلك الراوي، وفي تقرير هذه الحقيقة العلمية يقول الإمام عبد الرحمن بن مهدي: "إنما يستدل على حفظ المحدث إذا لم يختلف عليه الحفاظ."[105]

فأما إن اضطرب الحفاظ على ذلك المحدث فيما يرويه من متون كان هذا مشعراً بوجود الخلل، ولذا قال الإمام أحمد في عبد الملك بن عمير: إن سماك بن حرب أصلح منه، وعلل هذا الحكم بقوله: "وذلك أن عبد الملك تختلف عليه الحفاظ،"[106] وهذا يشمل المتن بالتأكيد.

وقد قرر هذه الأمر الخطيب البغدادي في قوله: "فمما يوجب تقوية أحد الخبرين المتعارضين، وترجيحه على الآخر سلامته في متنه من الاضطراب، وحصول ذلك في الآخر؛ لأن الظن بصحة ما سلم متنه من الاضطراب يقوي، ويضعف في النفس سلامة ما اختلف لفظ متنه، وإن كان اختلافاً يؤدي إلى اختلاف معنى الخبر فهو آكد وأظهر في اضطرابه، وأجدر أن يكون راويه ضعيفاً قليل الضبط لما سمعه، أو كثير التساهل في

---

[104] لا بد من التنبيه هنا على أنه قد يسبق إلى ذهن البعض أن الاضطراب داخل في المخالفة، وعليه فكان الأولى أن يكتفى بالسبب الأول المذكور آنفاً، ولكن الذي أراه أن الاضطراب يختلف عن المخالفة من وجهين، أحدهما: أن الاضطراب هنا يقع من الراوي نفسه، ويعرف من خلال معارضة روايات تلاميذه الثقات، أما المخالفة فتعرف من معارضة حديث الراوي بغيره من أقرانه في الغالب، وثانيهما: أن الاضطراب لا يعد كذلك إلا إذا استوت الأوجه وتعذر الترجيح بحيث لا يعرف الوجه الراجح، وأما المخالفة فالأصل فيها كما نبهنا عليه فيما تقدم أن الوجه الراجح يكون معلوماً، وذلك بالنظر والموازنة بين المختلفين ومراتبهم في الضبط، وغير ذلك من قرائن الترجيح المعروفة في علم العلل.

[105] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الكفاية** في **علم الراوية**. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د. ت.، ص 435.

[106] الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **الجرح والتعديل**. مرجع سابق، 279/4.

تغيير لفظ الحديث، وإن كان اختلاف اللفظ لا يوجب اختلاف معناه، فهو أقرب من الوجه الأول غير أن ما لم يختلف لفظه أولى بالتقديم عليه."[107]

ومما يدل على أن اضطراب الراوي في المتون التي يرويها يكون موجباً؛ لضعفه عند النقاد، أن الحجاج بن أرطاة روى حديثاً مرفوعاً في الحج، فقال فيه مرة: "إذا رمى أحدكم جمرة العقبة، فقد حل له كل شيء إلا النساء،"[108] ومرة قال: "إذا رميتم، وذبحتم، وحلقتم، حل لكم،.."[109] ومرة قال فيه: "إذا رميتم، وحلقتم، فقد حل،.."[110] قال البيهقي: "هذا من تخليطات الحجاج بن أرطاة،"[111] وقال العراقي: "مداره على الحجاج بن أرطاة، وهو ضعيف، ومع ذلك فقد اضطرب في إسناده، ولفظه،"[112] ولذا ضعف أهل العلم الحجاج بن أرطاة؛ لوجود مثل هذه الاضطرابات في متونه، ولأسباب أخرى،[113] كما قال الإمام أحمد في شأنه لما قيل له: لِمَ ليس هو عند الناس بذاك؟، فقال: "لأن في حديثه زيادة على حديث الناس، ليس يكاد له حديث؛ إلا فيه زيادة،"[114] وسأل رجال أحمد عن الحجاج: ما شأنه؟، فقال: "شأنه أنه يزيد في الأحاديث،"[115] وهذا يدل على اضطراب حفظه في المتون.

وقد جعل أئمة الجرح والتعديل الاضطراب في المتن أو الإسناد علامة على سوء الحفظ، فهاهو أبو حاتم الرازي لما سأله ابنه عن بعض الرواة لِمَ لم يحتج بهم، فقال: "كانوا قوماً لا يحفظون، فيحدثون بما لا يحفظون، فيغلطون، ترى في أحاديثهم

---

107 الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الكفاية** في **علم الراوية**. مرجع سابق، ص 434.

108 1987.

109 الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. بيروت: دار الفكر، 1405هـ، 311/2.

110 أخرجه ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند**. مرجع سابق، 143/6.

111 البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبير**. مرجع سابق، 136/5.

112 العراقي، عبد الرحيم بن الحسين وولده أبو زرعة. **طرح التثريب شرح التقريب**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.، 81/5.

113 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **تذيب التهذيب**، مرجع سابق، 172/2 - 175.

114 الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **الجرح والتعديل**. مرجع سابق، 156/3.

115 ابن حنبل، أحمد بن محمد. **العلل ومعرفة الرجال رواية الميموني**، مرجع سابق، ص 245.

اضطراباً ما شئت،"[116] وفي مثل هذا يقول ابن عدي في بحر بن كنيز السقاء: "كل رواياته مضطربة، و يخالف الناس في أسانيدها، ومتو ا."[117]

ونختم هذا السبب بكلام مهم لابن القيم -رحمه الله- عن اضطراب ألفاظ المتون، يقول فيه: "وهذه طريقة ضعفاء النقد كلما رأوا اختلاف لفظ جعلوه قصة أخرى، كما جعلوا الإسراء مراراً لاختلاف ألفاظه، وجعلوا اشتراءه ﷺ من جابر بعيره مراراً؛ لاختلاف ألفاظه، وجعلوا طواف الوداع مرتين؛ لاختلاف سياقه، ونظائر ذلك، وأما الجهابذة النقاد فيرغبون عن هذه الطريقة، ولا يجبنون عن تغليط من ليس معصوماً من الغلط، ونسبته إلى الوهم."[118]

ثالثاً: حدود نقد المتن عند علماء الجرح والتعديل.

نصل هنا إلى مبحث مهم نسعى فيه إلى بيان الفرق الرئيس بين منهج أئمة الجرح والتعديل في نقد المتن الحديثي، ومنهج غيرهم كالمعتزلة قديماً، أو بعض المفكرين في العصر الحديث كالأستاذ أحمد أمين، وكذا عدد من المستشرقين الذين كتبوا حول السنة النبوية.

والملاحظ أن الفريق المقابل لعلماء الحديث يرى أن نقد المتن عند المحدثين لم يكن عميقاً، ولا مقارباً للجهود المبذولة في نقد السند عندهم، ثم إذا نظرنا في مطالبهم نجد أ م يريدون نقداً عقلياً، يعتمد على النظر العقلي، والتجارب، وما إلى ذلك.

والحقيقة أن منهجية المحدثين مختلفة كل الاختلاف عن مثل هذه المطالب؛ لأن الأسس عندهم قائمة على ما يلي:

---

116 الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس. **الجرح والتعديل**. مرجع سابق، 2/133.

117 الجرجاني، أحمد بن عدي. **الكامل** في **ضعفاء الرجال**، مرجع سابق، 2/55.

118 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد** في **هدي خير العباد**. تحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط6، 1404هـ، 2/297.

1- الإيمان بالغيب، قال تعالى: ﴿ألم، ذَلِكَ الْكِتَاب لا رَيْبَ فِيهِ هدى لِلْمتقِينَ * ذَلِكَ الْكِتَاب لا رَيْبَ فِيهِ هدى لِلْمتقِينَ * الذِينَ يؤْمِنونَ بِالْغَيْبِ وَيقِيمونَ الصلاةَ وَمِما رَزَقْناهمْ ينفِقُونَ﴾ (البقرة: 1-3).

2- الإيمان بصدق نبوة محمد ﷺ ورسالته، وأن طاعته ﷺ واجبة، قال الإمام أحمد بن حنبل: "نظرت في المصحف، فوجدت فيه طاعة رسول الله ﷺ في ثلاثة وثلاثين موضعاً، ثم جعل يتلو: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ (النور:63)، فجعل يكررها، ويقول: وما الفتنة؟ الشرك، لعله أن يقع في قلبه شيء من الزيغ، فيزيغ قلبه فيهلك، وجعل يتلو هذه الآية: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ (النساء: 65)، ثم قال: من رد حديث النبي ﷺ فهو على شفا هَلَكة."[119]

3 - ينظر علماء الحديث إلى السنة على أ ا وحي غير متلو. قال ﷺ: "ألا إني أُعطيت القرآن، ومثلَه معه،.."[120] وقال الإمام الشافعي: "وما فرض رسول الله ﷺ شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يتلى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله، ﷺ فيستن به (عن) رسول الله ﷺ قال: "ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا شيئاً مما اكم عنه إلا وقد يتكم عنه، وإن الروح الأمين قد ألقي في روعى أنه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها فأجملوا في الطلب."

وقد قيل: ما لم يتل قرآناً إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله فكان وحياً إليه، وقيل جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدي إلى صراط مستقيم أن يسن، وأيهما كان فقد ألزمهما الله تعالى خلقه ولم يجعل لهم الخيرة من أمرهم فيما سن لهم، وفرض عليهم

---

[119] العكبري، محمد بن بطة. **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**. تحقيق رضا نعسان معطي، الرياض: دار الراية، ط1، 1409هـ، 260/1.

[120] أخرجه ابن حنبل، **المسند**. مرجع سابق 130/4، **أبو داود** في **سننه**، مرجع سابق، رقم الحديث 4604، **والترمذي** في **جامعه**، مرجع سابق، رقم الحديث 2664، **وابن ماجه** في **سننه**، مرجع سابق، رقم الحديث 12، وابن حبان في **صحيحه**، مرجع سابق، رقم الحديث 12، وغيرهم.

اتباع سنته،"[121] وهذا الذي حرره الشافعي هو رأي علماء الحديث،[122] ورسول الله وإن كان يجتهد في بعض الأمور على القول الراجح، إلا أن اجتهاده عليه الصلاة والسلام كان في زمن الوحي، ولا يقر ﷺ على خطأ في اجتهاده،[123] وهذا نوع من إقرار الله عز وجل له يدل على رضا الخالق.

بينما أصحاب الموقف الآخر إن كانوا من المستشرقين فهم أبعد ما يكونون عن هذه النظرة؛ لأ م لا يؤمنون ببعثة محمد ﷺ، وبعضهم أصلاً من الملاحدة الذين لا يدينون بدين.

وأما المخالف لمنهجية أهل الحديث من المعتزلة والمتأثرين م في العصر الحديث، فهم يطالبون بعرض السنة على القرآن، والبعض يتوسع في ذلك حتى كأنه يريد رد أكثر السنة، وموقف المحدثين من هذه القضية أيضاً مختلف؛ لأ م يرون أن السنة شارحة للقرآن، ومبينة له، وبالتالي هي: تبين مجمله، وتخصص عامه، وتقيد مطلقه، وتوضح مشكله، وتبسط مختصره، ولذا فأهل الحديث يرون أن السنة الصحيحة التي توفرت فيها شروط الصحة المعروفة لا يجب عرضها على القرآن؛ لأن الخبر النبوي لا تتكامل شروط الصحة فيه إلا وهو غير مخالف للكتاب كما هو رأي الشافعي[124] وغيره من أهل الحديث.

[121] الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**. بيروت: دار المعرفة، د. ت.، 299/7.

[122] انظر الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**، اعتنى به محمد دهمان، بيروت: المكتبة العلمية، 153/1، وقد عقد باباً سماه: "باب السنة قاضية على الكتاب،" والعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة 305/13، والجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب. **أحوال الرجال**، مرجع سابق ص 210 -211، ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام** في **أصول الأحكام**. تحقيق أحمد شاكر، القاهرة: دار الاعتصام، 96/1-98.

[123] الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم. **التبصرة** في **أصول الفقه**. تحقيق محمد حسن هيتو، بيروت: دار الفكر، ط1، 1403هـ، ص524، والشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، تعليق الشيخ عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 21/4.

[124] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق أحمد شاكر، ص 224 - 225، وانظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، مرجع سابق، 8/3 - 10.

وتأكيداً لموقف المحدثين السابق، نجد أن يحيى بن كثير يقول: "السنة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب قاضياً على السنة،"[125] ويقول مكحول: "الكتاب أحوج إلى السنة، من السنة للكتاب."[126]

وقد وضح أحد أئمة الجرح والتعديل هذه الحقيقة بصورة جلية تدل على أ ا كانت قضية محسومة عندهم رحمهم الله تعالى، يقول ابن حبان: "هذه الأخبار مما ذكرنا في كتاب "شرائط الأخبار" أن خطاب الكتاب (يعني القرآن) قد يستقل بنفسه في حالة دون حالة حتى يستعمل على عموم ما ورد الخطاب فيه، وقد لا يستقل في بعض الأحوال حتى يستعمل على كيفية اللفظ ا مل الذي هو مطلق الخطاب في الكتاب دون أن تبينها السنن.

وسنن المصطفى ﷺ كلها مستقلة بأنفسها لا حاجة ا إلى الكتاب؛ لأ ا المبينة مل الكتاب، والمفسرة لمبهمه، قال الله جل وعلا: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل:44)، فأخبر جل وعلا أن المفسر لقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة:43)، وما أشبهها من مجمل الألفاظ في الكتاب رسولُه ﷺ، ومحال أن يكون الشيء المفسر له حاجةٌ إلى الشيء ا مل، وإنما الحاجة تكون للمجمل إلى المفسر ضد قول من زعم أن السنن يجب عرضها على الكتاب، فأتى بما لا يوافقه الخبر، ويدفع صحته النظر."[127]

وأما الداعون إلى نقد المتون الحديثية الصحيحة على منهج المحدثين بمقتضى النظر العقلي، فإن دعو م هذه لم تكن مقبولة عند علماء الحديث قديماً وحديثاً، لما يلي:

---

[125] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الكفاية** في **علم الرواية**. مرجع سابق،ص 14، وابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 1414هـ، 191/2.

[126] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الكفاية** في **علم الرواية**. مرجع سابق، ص 14، الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، مرجع سابق، 15/4.

[127] البستي، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان**. مرجع سابق، 91/5.

1- العقل البشري محدود في إمكانياته ومجالاته، ولذا يقول الشافعي رحمه الله: "إن للعقل حداً ينتهي إليه، كما أن للبصر حداً ينتهي إليه،"[128] أي أن العقل كحاسة البصر عند الإنسان، فكما أن لها محدودة جداً ونطاقها ضيق، ومجالاتها قاصرة، كذلك العقل محدود أيضاً، ومما يثبت ذلك الواقع التاريخي للعقل البشري، فكم من أمر كان العقل لا يعرفه ولا يحيط به، بل ولا يتصوره، ومع مرور الزمن وتقدم العلم المادي تمكن العقل البشري من إدراك تلك الأمور والقبول بها، وقابلية العقل للتطور وللتقدم من أظهر الأدلة على قصوره، ونقصانه عن حد الكمال، فالواجب على الباحث حين تنقدح في ذهنه بعض المعارضات العقلية لمتن حديث نبوي يتفق أهل الحديث على صحته، أن يشك أولاً في سلامة تلك المعارضات، ويدقق بإمعان في صحتها، ويعرضها على المحكات العلمية المعاصرة الدالة على حدود العقل، وإمكانية دخول الخطأ، والوهم، والغلط عليه، وفي مثل هذا يقول ابن قتيبة: "وقد تدبرت -رحمك الله- مقالة أهل الكلام، فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويعيبون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجذاع،[129] ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل،"[130] والإنصاف واجب على المسلم فيما يأخذ، وفيما يدع.

2- الإنكار العقلي أسهل من الإثبات؛ لأن المنكر يصدر في نفيه عن عدم العلم، ولذا يقرر العلماء: أن أكثر الجهل إنما يقع في النفي لا في الإثبات،[131] ثم إن الإنكار العقلي هو في حقيقته نفي، والنفي لا يزداد؛ لأنه موقف سلبي، ومن هنا قيل: إن العلم يتقدم بالإثبات لا بالنفي والإنكار، وإدراك هذه الحقيقة أدت بكثير من علماء الغرب إلى الاعتراف ببعض الظواهر الغريبة على العقل كـ "الباراسيكولوجي" التي كان بعض العلماء الماديين في القرن التاسع عشر الميلادي يقفون منها الإنكار والتعالي.

---

128 البيهقي، أحمد بن الحسين. **مناقب الشافعي**. تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، 187/2.

129 أي النخل.

130 ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **تأويل مختلف الحديث**. بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.، ص 12.

131 ابن تيمية. **اقتضاء الصراط المستقيم**. تحقيق ناصر العقل، الرياض: مطابع العبيكان، ط1، 1404هـ، 124/1-125.

وعلماء الحديث مدار عملهم على أحاديث النبي ﷺ، وللنبي ﷺ مكانته في عقيدة المسلمين، وله عليه الصلاة والسلام خصائصه، فهو رسول من رب العالمين، ويتلقى الوحي، وأحاط بعلوم ومعارف أطلعه الله عليها لم يحط ا إي إنسان عادي، وكل هذا يعطي أحاديثه الصحيحة التي قد يستبعدها العقل خصوصية معينة؛ لقوة احتمال أن تكون من أمور الغيب.[132]

3- المعايير العقلية ليست واحدة بل إن العقل البشري لا يسلم من التأثر بالأهواء والأعراف والعادات، ولذا كانت أحكام العقل مختلفة في كثير من القضايا، مما يؤدي للاضطراب والتنازع والتناقض، مع أن المرجع في ذلك كله للعقل، وفي تقرير هذه الحقيقة يقول أحد العلماء المنافحين عن منهجية أهل الحديث، وهو الإمام ابن قتيبة: "وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس، وإعداد آلات النظر؛ أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحُساب، والمُساح والمهندسون؛ لأن آلتهم لا تدل إلا على عدد واحد، وإلا على شكل واحد، وكما لا يختلف حذاق الأطباء في الماء، وفي نبض العروق؛ لأن الأوائل قد وقفوهم من ذلك على أمر واحد، فما بالهم أكثر الناس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين... ولو أردنا -رحمك الله- أن ننتقل عن أصحاب الحديث ونرغب عنهم إلى أصحاب الكلام ونرغب فيهم؛لخرجنا من اجتماع إلى تشتت، وعن نظام إلى تفرق، وعن أنس إلى وحشة، وعن اتفاق إلى اختلاف."[133]

فإلى أي عقل يكون التحاكم؟ وكيف يحتكم إلى شيء يتفاوت، ويتباين، ويتصف بالنسبية زماناً، ومكاناً؟!

إن الأخذ بالنقد العقلي للمتون سيفتح باب المعايير الذاتية، ويجعلها هي السائدة، وسيجني على المعايير الموضوعية ويقضي عليها، وفي هذا بلا شك جناية على السنة النبوية، وهدم لأسسها، وتقويض لأركا ا، فأحدهم يثبت حديثاً، والآخر ينفيه بناء على مقاييس عقله وهواه، وتصبح قواعد تمييز المقبول من المردود في السنة باً للفوضى

---

[132] انظر: السباعي، مصطفى. **السنة ومكانتها** في **التشريع الإسلامي**. بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1398هـ، ص 276.

[133] ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **تأويل مختلف الحديث**. مرجع سابق، ص 13-14.

التي لا ضابط لها، ولهذا رأى المحدثون سداً لهذه الذريعة، ونظراً لكثرة مفاسد هذا النوع من النقد، اتفق أئمة النقد الحديثي على غلق هذا الباب، ولا شك أن هذا منهم مراعاة لمآلات الأفعال ونتائج التصرفات.

وبقي أن نشير إلى أن هذا الموقف من علماء الحديث لا يعني بأي حال من الأحوال ازدراء العقل، أو التهوين من شأنه، وإنما يدل على أ م عرفوا أن للعقل عيوباً ونقصاً وقصوراً، فضيقوا مجاله في نقد المتون النبوية، ومما يؤكد أن علماء الحديث لم يتجاهلوا دور العقل في النقد، مقولة الإمام الخطيب البغدادي التي يقول فيها: "ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل،"[134] كما أن الشيخ المعلمي اليماني وهو أحد كبار المحدثين في العصر الحديث يرى أن علماء الحديث لم يهملوا العقل في منهجهم النقدي، بل راعوه في أربعة مواطن: عند السماع، وعند التحديث، وعند الحكم على الرواة، وعند الحكم على الأحاديث.

ثم يبين ذلك بقوله: "فالمتثبتون إذا سمعوا خبراً تمتنع صحته أو تبعد، لم يكتبوه ولم يحفظوه، فإن حفظوه لم يحدثوا به، فإن ظهرت مصلحة لذكره ذكروه مع القدح فيه، وفي الراوي الذي عليه تبعته، قال الإمام الشافعي في "الرسالة": "وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه، بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت، وأكثر دلالات بالصدق منه."

وقال الخطيب البغدادي في "الكفاية في علم الرواية": "باب وجوب إخراج المنكر والمستحيل من الأحاديث"، ... والأئمة كثيراً ما يجرحون الراوي بخبر واحد منكر جاء به، فضلاً عن خبرين أو أكثر، ويقولون للخبر الذي تمتنع صحته أو تبعد: "منكر" أو "باطل،" وتجد ذلك كثيراً في تراجم الضعفاء، وكتب العلل والموضوعات، والمتثبتون لا يوثقون الراوي حتى يستعرضوا حديثه وينتقدوه حديثاً حديثاً.

---

[134] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الكفاية** في **علم الراوية**. مرجع سابق، ص 432.

فأما تصحيح الأحاديث فهم به أعنى وأشد احتياطاً. نعم ليس كل من حكي عنه توثيق أو تصحيح متثبتاً،[135] ولكن العارف الممارس يميز هؤلاء من أولئك.

هذا وقد عرف الأئمة الذين صححوا الأحاديث، أن منها أحاديث تثقل على بعض المتكلمين ونحوهم، ولكنهم وجدوها موافقة للعقل المعتد به في الدين، مستكملة شرائط الصحة الأخرى، وفوق ذلك وجدوا في القرآن آيات كثيرة توافقها أو تلاقيها، أو هي من قبيلها، قد ثقلت هي أيضاً على المتكلمين، وقد علموا أن النبي ﷺ كان يدين بالقرآن ويقتدي به، فمن المعقول جداً أن يجيء في كلامه نحو ما في القرآن من تلك الآيات."[136]

والمتأمل في المنهج النقدي عند المحدثين في العلل والجرح والتعديل وأصول الحديث بصورة عامة يدرك أن أئمة هذا العلم بنوا كثيراً من مقاييسهم ومعاييرهم على قرائن عقلية[137] كما أشار إلى ذلك المعلمي، إلا أ م لم يفتحوا الباب على مصراعيه؛ لأ م كانوا يحتاطون في ذلك حتى لا تفلت الأمور فيصبح رد الأحاديث ميداناً مستباحاً لكل صاحب هوى أو شهوة.

ويبقى تساؤل من المهم أن نجيب عنه، وهو: لو سلّمنا لكم أن النقد العقلي للمتون الحديثية الصحيحة مضر بمكانة السنة وحجيتها، وسلمنا لكم بأن التوسع في

---

[135] يشير المعلمي هنا أن علماء الحديث ليسوا في م لة واحدة من حيث الثبت والعناية بالنقد والاحتياط، أقول ويشمل هذا أيضاً دور العقل في النقد، فهم ليسوا سواء في ذلك، وما أجمل ما قاله ابن تيمية عن أهل الحديث في مجموع الفتاوى (339/3): "والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه، لكن المسرفون فيه -أي في الاعتداد بالعقل- قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقاً، وهي باطلة، وعارضوا ا النبوات، وما جاءت به، والمعرضون عنه -أي عن العقل- صدقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم على غيرهم، **وقد يقترب من كل من الطائفتين بعض أهل الحديث تارة بعزل العقل عن محل ولايته، وتارة بمعارضة السنن به،**" وخير الأمور الوسط، وهو ما عليه أغلبية علماء الحديث الأوائل فلا يعزلون العقل عن محل ولايته وسلطانه، و لا يبالغون فيه فيعارضون به السنن الصحيحة الثابتة.

[136] المعلمي، الأنوار الكاشفة، مرجع سابق، ص 14-15.

[137] لعلنا إن شاء الله نفرد بحثاً لتجلية هذا الأمر الذي يجهله كثير من غير المتخصصين في علم الحديث.

عرض كل حديث على القرآن غير مستقيم لما تقدم، ولكن لماذا لم يتوسع المحدثون في نقد المتن الحديثي بمتن حديثي آخر؟

وللإجابة عن هذا السؤال، نقول: إن من أهم ركائز المنهج الحديثي العمل بقاعدة: "الجمع بين الأحاديث المختلفة مقدم على الترجيح،" كما قرر ذلك الشافعي وأحمد بن حنبل وابن خزيمة وغيرهم،[138] وبناء على هذا، لم يتسرع علماء الحديث في الحكم بمعارضة متن لآخر بمجرد وجود اشتباه في أن أحدهما يخالف الآخر، بل ما دام الجمع ممكناً بتأويل سائغ غير متكلف فهو أولى من الحكم بتصحيح أحدهما، وتضعيف الآخر.

ولكنهم في تطبيق هذه القاعدة متفاوتون ما بين متوسع في الجمع، ومقل، و إظهار هذه الحقيقة يحتاج لاستعراض العديد من النصوص التي وقع فيها خلاف بينهم في تضعيفها، أو تصحيحها بسبب الحكم على المتن بالشذوذ أو النكارة، والله أعلم.

الخاتمة

ظهر لنا من خلال هذا البحث، أن الزعم بأن كتب الرجال والعلل قد خلت من نقد المتن، غير صحيح علمياً إذا كان المقصود بهذا النفي العموم كما هو ظاهر عبارة الدكتور الدميني. وقد تيسر لنا -بحمد الله- الوقوف على نصوص تطبيقية عدة يظهر منها بجلاء أن نقد المتن كان ركناً من أركان العملية النقدية لدى علماء الجرح والتعديل في حكمهم على الرواة.

إن الاعتماد على أقوال أئمة الجرح والتعديل في نقد سند الحديث، لا يعني وجود تجاهل لنقد المتن، إذ الحكم على الراوي من قبل أولئك الأئمة أو بعضهم على الأقل هو نتيجة ملخصة لعملية نقدية من أهم أركانها النظر في مدى سلامة متون ذلك الراوي، وعليه فإن اعتماد الباحث الحديثي على قول ابن حنبل، أو البخاري: أن فلاناً

---

138 انظر الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق ص 284 0 285، 341 - 342، ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية ابنه أبي الفضل صالح**. تحقيق فضل الرحمن محمد، دلهي: الدار العلمية، ط1، 1408هـ، 20/3، والخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الكفاية في علم الراوية**. مرجع سابق، ص 432.

"منكر الحديث" مثلاً في تضعيف حديث ما، لا يعني تجاهل نقد المتن؛ لأن الراوي ما وصف بمثل ذلك الوصف في الغالب إلا لوجود مرويات منكرة في متونه، وبمعنى آخر فإن هناك تلازماً وترابطاً بين نقد السند ونقد المتن، فما يظنه البعض أنه نقد مجرد للسند، هو في الحقيقة نتيجة عملية شاملة لأمور عدة منها نقد المتن أيضاً.

إن أسباب نقد المتن عند أئمة الجرح والتعديل المؤثرة في الحكم على رواة الحديث، لا تخرج عن ثلاثة في الجملة: أولها المخالفة أي تعارض المتن الحديثي مع صريح القرآن، أو تعارضه مع متن حديثي آخر صحيح، أو معارضته للإجماع، أو معارضته لقول الراوي أو فعله. وثاني هذه الأسباب هو التفرد، أما السبب الثالث فهو الاضطراب.

وقد تبين أن أئمة الجرح والتعديل، بل وعلماء الحديث قاطبة، يضيقون مبدأ عرض السنة النبوية الصحيحة على القرآن؛ لأ م يرو ما وحي من الله، وأن السنة إذا كانت صحيحة وفق شروط الصحة عند أهل الحديث، لا يمكن أن تعارض القرآن معارضة حقيقية، بل هي إما مبينة مله، أو مخصصة لعامه، أو مقيدة لمطلقه.. الخ

وتبين كذلك أنّ أئمة الجرح والتعديل، بل علماء الحديث عامة، لا يرون فتح باب النقد العقلي للمتون على مصراعيه؛ لأن مفاسده أكثر من مصالحه، كما وضحناه في محله، وإن كانوا كما وضحنا لا يغفلون العقل في منهجهم النقدي.

وفي الختام فإننا نوصي ببحث بعض الموضوعات المتعلقة بنقد المتن؛ لكو ا ذات أثر إيجابي، ولم نقف على من بحثها بصورة جيدة، ومنها:

- ما أثر نقد المتن في ألفاظ الجرح؟.

- ما مراتب علماء الجرح والتعديل من حيث العناية بنقد المتن كثرة وقلة، والتشدد والتساهل... الخ؟

- أيوجد اتفاق بين علماء الحديث المتقدمين في الأخذ بنقد المتن أم هناك اجتهادات متنوعة في التطبيق، وما حدود تلك الاجتهادات، وما أسبا ا؟

- هل يؤثر نقد المتن في الاختلاف الواقع بين علماء الجرح والتعديل في كثير من الرواة؟ وعليه فهل يمكن الاعتداد بمعيار العناية بنقد المتن بوصفه أحد المرجحات عند تعارض أقوال النقاد في أحد الرواة؟

- ما مدى عناية أئمة المحدثين بالقرائن العقلية في منهجهم النقدي؟

- مواقف العلماء في الفكر الإسلامي حين يستشكلون متناً حديثياً بين الرد والتوقف والتأويل، وعلاقة ذلك بالمتشابه، وعلاقته بقضية تعارض النقل والعقل، وما هي ثمار تلك المواقف عبر التاريخ للاعتبار بها من خلال النظر في مآلات الأفعال ونتائج التصرفات؟.

قواعد نقد الخبر في الكتاب والسنة

فايز عبدالفتاح أبو عمير*

تمهيد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد؛ فقد شاء الله تعالى أن يختم النبوات بنبينا محمد ﷺ، وشاء سبحانه أن يكون هذا الدين هو الخاتم، وارتضاه سبحانه لعباده ولم يقبل منهم غيره بعد، وشاء الله تعالى لهذا الدين الاستمرارية والبقاء إلى أن يرث الأرض ومن عليها، وما كان لهذا البقاء والاستمرار أن يحدث لولا أن الله أوجد في هذا الدين الضمانات والضوابط الذاتية التي تكفل هذا الحفظ والاستمرار، فمنذ أن انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى وجد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لزاما عليهم القيام بواجبهم نحو هذا الميراث العظيم بالصيانة والرعاية وعدم المساس به كنصوص يجب أن تصان وتحفظ، من هنا قام الصحابة بمجهود عظيم في حفظ القرآن الكريم من الضياع مع حفظته من الشهداء، ولو فهم الصحابة أن حفظ الذكر لا دخل لهم فيه لما قاموا ـذا العمل الجليل، ومن أين أتى أبو بكر وعمر وعلي... رضي الله عنهم أجمعين بطلب الإشهاد على راوي الحديث، وكيف حق لعمر وعائشة وابن مسعود رضي الله عنهم أجمعين الوقوف ملياً أمام روايات وصلت إليهم فكانت لهم الجرأة البالغة في رد ما نسب إلى رسول الله ﷺ مخطئين الناقل لا معترضين على رسول الله ﷺ، معاذ الله! فما كان لأحدهم أن ينطق برد كلمة واحدة يظن أ ا واردة عن رسول الله ﷺ، إنما يتحول النظر إلى الناقل وما نقل لا المنقول عنه، وما كان لهم أن يردوا هذه الروايات

---

* أستاذ الحديث المشارك في كلية الشريعة بجامعة جرش الخاصة في الأردن.

جزافاً من عند أنفسهم من غير دليل أو قواعد أوصلت إلى إطلاق تلك المقولات وعدم الاعتراف أصلا بهذا الوارد عن رسول الله ﷺ.

إن القرآن والسنة قد دفعا الصحابة للقيام بواجبهم نحو دينهم وهذا الدفع جاء ضمن إطار منهج ومنظومة متكاملة تعمل كل أجزائها للقيام بعملية الحفظ والصيانة ومنع الدخيل من الوصول إلى الأصول، هذه المنظومة التي أنزلت من عند الله قرآنا وطبقت قولا وعملا من قبل رسول الله ﷺ والأمة آنذاك، كان لابد من وجود -أو قيام- منهج يحافظ على هذه المنظومة أمام الطوارئ التي عصفت بالأمة وأرادت النيل من أسس وقواعد وجودها كأمة، فكان لابد من النظر في الجذور والأسس تلك مرة بعد أخرى لاستلهام المنهج، وبيان الطريق التي ستؤدي للحفاظ على كيان الأمة كلها.

ولاشك أن قيام الصحابة ومن تبعهم بالأعمال اللازمة للحفاظ على تلك المنظومة هو أمر طبيعي اقتضاه أمران؛ الأول:إن هذه منهجية تعلمها الصحابة رضوان الله تعالى عليهم من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، الثاني: إن الظروف الطارئة التي ألمت بالأمة اقتضت حلولا جذرية للحيلولة دون وقوع ما لا تحمد عقباه، ورغم الجهود المضنية والجبارة التي بذلت وقع مع ذلك بعض الهنات التي كان لابد من تداركها، فكان أن قامت علوم النقد تقلب وتفتش عن أي خلل وإن كان مفترضا للحفاظ على هذا الميراث العظيم، وفي هذه الورقة بيان لأهم قواعد نقد الأخبار الواردة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وبيان الأسس التي قام عليها ذلك المنهج، وقد جاء البحث في ثلاثة مطالب هي معنى النقد في اللغة والاصطلاح، وأسباب النقد، وقواعد النقد في الكتاب والسنة.

لاشك أن كثيراً من الباحثين في الدراسات الإسلامية في هذا الزمان يستشعرون إشكالية كبيرة أمام طرحين متضادين؛ الأول: جاء نتيجة لتراكمات قد خلت من قبل لم يستطع الكثير الخروج من أسر التقليد أو الولوج إلى أبواب جديدة تفتح آفاقا جديدة للوصول إلى إبداع من سبق على الأقل، وأما الطرح الثاني: فجاء نتيجة لضغوطات الحضارة الغربية وما أبدعت فيه في مجالات عدة، وهذا أدى بالبعض إلى

الانعتاق من أصول الماضي وموروثاته، ووصل الأمر إلى أن أعطى "العقل الحديث" لنفسه الحق المطلق –حتى يكون عقلاً حداثياً متحضراً- أن يمحو من الإسلام ما شاء ويثبت، وحتى يتوافق مع ما هو متداول في عالم الفكر والمعرفة، وإذا كان في كلا الطرحين إفراط وتفريط فإن هناك ثلة تشعر بالحاجة الماسة إلى شيء جديد لا لذات التجديد فحسب بل لحاجة النهوض والاستمرار للأمة ككل، يقول العلامة البوطي: "أما الفضل الذي أحرزوه -أي الصحابة- بموجب الشهادة التي شهد لهم ا رسول الله ﷺ، فليس نابعا عن ذوا م ولا عن بشرية خاصة م، وإنما منبعه صفاء سرير م وقر م من مصادر الشريعة وينابيعها، وهي المزية التي يسرت لهم سبيل التخلص من هذه المشكلة التي حاقت م، إذ سرعان ما عكفوا على استخراج قوانين وقواعد تكون بمثابة موازين يخضع لها الباحثون والعلماء جميعا في مجال استخراج الدلالات من النصوص، والوقاية من الانزلاق في الأوهام والمتاهات، وليست قيمة هذه القوانين آتية من جهة الذين اكتشفوها وأخذوا ا هم السلف، ولكن قيمتها في كو ا محل اتفاق عند العرب أولي السليقة العربية الصافية.."[1]، من هنا كان لابد من الرجوع إلى الأصول دراسة وتمحيصاً واستلهام المنهج لعل في ذلك دواءا لما نحن فيه.

لا يختلف اثنان أن نقد المتن كان سابق الظهور في عهد الراشدين، وما نقل عن عمر وعائشة وغيرهما رضي الله تعالى عنهم أجمعين يؤكد هذه الحقيقة، ولا شك أن ذلك النقد كان قائما على أسس وقواعد وكان الهدف منها صيانة حديث رسول الله ﷺ، وما وقع بين فقهاء الصحابة ومن تبعهم إلى يومنا هذا ما هو إلا من هذا الباب وإن أخذ أشكالا مختلفة، وعندما دون علم المصطلح كان نقد المتن ضمن هذه العلوم، فمختلف الحديث وعلم العلل بأنواعه تمثل أهم المرجعيات للنقد.

ونجد ابن الجوزي رحمه الله تعالى قد تعرض لذكر قواعد نقد الحديث لكن على شكل مبعثر من خلال نقده الموجه للمرويات التي طعن فيها في كتابه القيم

---

[1] البوطي، محمد سعيد رمضان. **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1990م، ط2، ص56.

"الموضوعات"، أما علماء الأصول فكان لهم الدور الأميز في حصر هذه القواعد وضبطها وتحريرها كعلم خاص من علوم الأصول التي يلجأ إليها في حال تعارض الأدلة، كما أن هناك إشارات لا بأس ا في كتب التفسير والشروح الحديثية يمكن أن تشكل بمجموعها ذخيرة وافرة في هذا الباب، كما أن العصر الحاضر شهد عدة كتابات حول المسألة إلا أ ا لم تحمل في ثناياها التأصيل للموضوع من خلال الكتاب والسنة وبيان المنهج الذي جاءا به للوقوف على حقيقته، وقد حاولت هذه الدراسة التأصيل لقواعد النقد من خلال الرجوع المباشر للكتاب والسنة واستخلاص أمثلة متنوعة.

أولاً: معنى النقد في اللغة والاصطلاح

قال ابن فارس: "النون والقاف والدال أصلٌ صحيح يدل على إبراز شيء وُبروزه، من ذلك النقد في الحافر، وهو تقشُرُه، والنقد في الضرس تكسره، وذلك بتكشف ِليطِه عنه، ومن الباب نقْد الدرهم، وذلك أن ُيكْشف عن حالِه في جودته أو غير ذلك، ودرهم نقْد وازِنٌ جيد، كأنه قد كُشِف عن حاله فُعلم."[2]

وقال ابن منظور: " ونقَد الطائرُ الحَب ينقُدُهُ إذا كان يلْقُطُه واحداً واحداً، وما زال فلان ينقُدُ بصره إلى الشيء إذا لم يزل ينظر إليه، وأنقَد الشجرُ: أورق".[3]

من خلال ما سبق يتبين لنا أن للنقد عدة معان أبرزها إظهار الشيء وإبرازه، والتمهل والنظر مرة بعد أخرى، والاستمرار في متابعة الشيء، وإصابة الهدف. وهذه المعان الأربع -ويمكن أن يكون غيرها- نرى مدى الصلة الوثيقة بينها وبين ما يفهم من القيام بالعمليات الإجرائية لنقد الخبر ليكون النقد صحيحاً لا مجازفة فيه.

فإن النقد بلا شك سيؤدي إلى إظهار وإبراز ما وقع في الخبر من خلل أو ينفي عدم وقوعه،كما أن هذا الأمر بحاجة إلى تمهل وتؤده فإن المتسرع لا يمكن أن يصدرا

---

[2] ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، (467/5).

[3] ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، (426/3).

نقداً أو حكماً صحيحاً في الغالب، ولا يمكن أن يحدث هذا إلا من خلال الاستمرار في النظر فيما يراد نقده، وعدم التوقف عن المحاولات الحثيثة للوصول إلى الغاية المنشودة من إصابة الهدف والوقوف على حقيقة الأمر بأن ما يراد نقده هل هو بالفعل يمكن أن تصح نسبته إلى رسول الله ﷺ أم لا؟!

نرى أن المعاني اللغوية آنفة الذكر متحققة في المعنى الاصطلاحي والذي لم يوضح كثيراً في دراسات السابقين، وقد جاء تحت مسميات قديمة وحديثة مثل؛ مختلف الحديث، والتعليل، وعلم الدراية، وإن كان هناك فارق بينها في التعريفات اللغوية والاصطلاحية إلا أ ا تتفق في نتيجتها المبتغاة وهي الوقوف على أحوال المتون المنسوبة إلى رسول الله ﷺ، وهل تصح نسبتها إليه أم لا؟

لقد ظهرت بوادر النقد الموجه للحديث المنسوب إلى رسول الله ﷺ منذ عهد الصحابة، وكان هذا النقد قائماً على مجموعة من الأسس والقواعد الممنهجة وإن لم تأخذ مسميات، كما في باقي العلوم الشرعية الأخرى المرتبطة ـذا الدين مثل علو م القرآن وأصول الفقه...، ثم ظهرت علوم الحديث كقواعد ومسميات لكنها لم تكتمل ولم تحرر كلها وبعضها كان موضع جدال ونقاش، إلى أن اكتملت قواعد هذا العلم وأضحت معلومة مشهورة، وكثرت الكتابات فيها تحت مسمى علوم الحديث أو علم المصطلح.

ثم ظهر التفريق بين علوم الرواية والدراية، مع العلم أن علوم المصطلح تتضمن هذين العِلْمين، وأول من وجدته قد نبه إلى التفريق بين مصطلحي الرواية والدراية الإمام الرامهرمزي،[4] وهو من علماء القرن الرابع الهجري، إلا أنه يبدو أن القرن الثامن الهجري شهد بيان حد مصطلح الدراية، والتفريق بينه وبين الرواية، وكان هذا الظهور على يدي ابن الأكفاني، حينما قال: "علم دراية الحديث علم يتعرف منه أنواع الرواية

---

[4] الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق د.محمد عجاج الخطيب، بيروت: دار الفكر، 1984، ط3، ص312، وقد ذكر رحمه الله تعالى طرفا من الانتقادات التي وجهها علماء الحديث إلى عدد من المرويات المنسوبة إلى النبيﷺ مبينا أ ا لا تثبت أمام النقد، وبين أن لدى علماء الحديث مقدرة فائقة على نقد الحديث وبيان ما فيه من علل بمجرد النظر في متن الحديث.

وأحكامها، وشروط الرواة، وأصناف المرويات، واستخراج معانيها، ويحتاج إلى ما يحتاج إليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبديع والأصول، والكتب المنسوبة إلى هذا العلم كالتقريب، والتيسير للنووي، وأصله ككتاب علوم الحديث لابن الصلاح، وأصله ككتاب المعرفة للحاكم، وكتاب الكفاية للخطيب أبي بكر بن ثابت إنما هي مداخل ليست بكتب كافية في هذا العلم."[5]

ثم صار الأمر إلى إطلاق علوم الدراية على علوم الحديث، يقول الصنعاني في مقدمة كتابه توضيح الأفكار وهو كتاب مؤلف في علوم الحديث: "وهو علم دراية لا رواية."[6]

وقال الشيخ تقي الدين: "أما الخاص بالدراية فيعرف عنه حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها، وتشمل الدراية معرفة المعنى الذي تضمنه الحديث من حيث مناقضته للنص القطعي."[7]

والحق أن الدراية تشمل ضبط الحديث والحيلولة دون وقوع الأخطاء، والوقوف على النص المنسوب إلى النبي ﷺ بالبيان مخالفة أو موافقة للأدلة النقلية التي هي أقوى منه حالاً، وللأدلة العقلية، والقواعد العامة المعلومة من ديننا بالضرورة.

وقد ظهر في عصرنا الحديث ما يسمى بالنقد الداخلي للتعبير به عن نقد المتن، وهذا النقد كان معلوماً ومعمولاً به منذ عهد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، ومع ذلك لا نجد عند علمائنا المتقدمين إفراداً لمصطلح "نقد المتن"، وإن كان ممارساً من

[5] الدمشقي، طاهر، **توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1995م، ص 87، نقلا عن كتاب ابن الأكفاني **إرشاد القاصد إلى أسنى المطالب**. وانظر:
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **تدريب الراوي شرح تقريب النواوي**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الكتب العلمية، 1979م، ط2، (40/1).

[6] الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1947م، (6/1).

[7] النبهاني، تقي الدين، **الشخصية الإسلامية**، 1991م، ط3، (285/1).

قبلهم متخذاً أشكالاً متعددة وأنواع مختلفة يمكن أن يكون أبرزها علم العلل الذي يعرف عندهم بأنه "خبر ظاهره السلامة أطلع فيه بعد التفتيش على قادح".[8]

وإن كان التعريف يشمل نقد المتن ونقد السند ونقدهما معاً فإنه يعبر عن حقيقة أن النقد الذي يتحدث فيه في عصرنا كان جزء أصيلاً وركناً ركيناً في الحكم على الحديث وقبوله ورده، وقد اتفق علماء هذا الشأن على أن العلة ميدا ا الحديث الظاهر عليه علامات الصحة فقط، أما الحديث الضعيف فلا يعلل، من هنا كانت عملية النظر في النص مرة بعد أخرى تؤدي إلى إطلاق حكم ما؛ إما بالقبول أو بالرد، ويتم ذلك من خلال النظر الثاقب في سند الحديث ومتنه على حد سواء، وإن كان الواضح أن الأحكام المطلقة على الأسانيد قد أخذت مساحة أوسع، إلا أنه لا يماري أحد في أن نقد المتن كان معتبرا عند علمائنا سواء حصل له التفعيل أم لا، وسواء توسع فيه البعض أم ضيق، وسواء أقدم البعض وأحجم آخرون.

وفي عصرنا الحاضر اقتضت الضرورة أن يتوجه إلى الدراسات النقدية بشكل عام ونقد الحديث بشكل خاص، خصوصا في ظل الإشكاليات المطروحة التي قُصد ببعضها الحق، والبعض الآخر باطل لا مراء فيه، وقد عرف الأعظمي في مقدمته النفيسة على كتاب التمييز للإمام مسلم "بأنه تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقاً وتجريحاً".[9]

وهذا تعريف عام يتوجه لنقد الخبر من حيث السند والمتن، ومن حيث بيان العلل فيه، والحديث عن أحوال الرواة...، وكأنه تعريف للعلوم المتعلقة بالحديث برمته، ونقد الخبر من حيث متنه هو جزء من التعريف لكن المساحة المعطاة له لا تكاد تكون منظورة.

وأنا أميل إلى الرأي الذي يجعل نقد المتن جزء من علم العلل، ولا بأس بأن يفرد له تعريف خاص من خلال علم العلل بأن يقال: خبر ظاهره السلامة أطلع على متنه بعد التفتيش والعرض على القواعد الضابطة للمتن على قادح.

---

[8] انظر ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر، بيروت: المكتبة العلمية، 1981م، ص81

[9] الأعظمي، محمد مصطفى. **مقدمة كتاب التمييز**، الرياض: مطبوعات جامعة الرياض، 1395هـ، ص8

فقولنا خبر ظاهره السلامة يخرج الأحاديث التي ضعفت لأي سبب كان سواء فقد شرط الاتصال أو قدح في العدالة أو الضبط...، فيكون النقد متوجها إلى الأحاديث التي حكم على متو ا بالصحة ابتداء.

وقولنا أطلع على متنه يخرج الحديث عن الأسانيد وأحوال الرواة وإن كانت لا تفصل عن جسم الحديث إلا أن النظر يكون هنا منصب على المتن وبيان ما فيه من وجوه المعارضة للقبول.

وقولنا بعد التفتيش والعرض على القواعد الضابطة للمتن يدلل على أهمية إدامة النظر في المتن وتكرار المحاولات دون كلل أو ملل للوقوف على حقيقة الأمر، وعدم التسرع في الرد والنقد دون الرجوع إلى تأويلات العلماء وما قيل حول هذا المتن، ودراسة تلك الأقوال بعناية وتؤده.

وقولنا والعرض على القواعد الضابطة للمتن هذا يقتضي أن تكون هناك قواعد للنقد -وهذا موجود بالفعل- وهذه القواعد وإن كانت اجتهادية شأ ا شأن التصحيح والتضعيف إلا أنه ينبغي أن تكون منضبطة ومقعدة تصلح لأن تكون أرضية مشتركة بين العلماء في حال حدوث خلاف في النقد.

وقولنا على قادح أي أن المتن الذي يعرض على هذه القواعد ولا ينجح في الاختبار يكون في نتيجته النهائية مردودا، ويكون معللاً بعلة نقد المتن.

كما لا يغيب عن بالنا أن علم مختلف الحديث عالج هذه المسألة، والذي يعرف بـأنه "ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنى باطلاً، أو تعارض مع نص شرعي آخر"[10]، فالحديث المحكم قد سلم من المخالفة مع أي نص آخر سواء كان قرآناً أو حديثاً أقوى منه، أو مع القواعد العامة لهذا الدين، فهذه أسباب موجبة للنقد والوقوف ملياً أمام النص لقبوله أو رده، والحق أن معظم الكتابات في مختلف الحديث كانت تنهج منهج التوفيق -لأن إعمال الأدلة أولى من رد بعضها- وإن كان متكلفا في بعض

---

[10] عتر، نور الدين: **منهج النقد في علوم الحديث**، دمشق، دار الفكر، 1981م، ط3، ص337.

الأحيان، والذي يظهر من التعريف أن التعارض هو ظاهري فقط ولو غاص الناقد في بواطن الأمور لاكتشف أن التعارض ظاهري لا حقيقي، وإذا كان كذلك فإن مختلف الحديث لا علاقة له بنقد المتن، أما إن كان دور مختلف الحديث في حل الإشكالية برمتها بالتوفيق أو الترجيح -هذا هو الحق- فإن مختلف الحديث يبرز دوره الواضح في مسألة نقد المتون.

ثانياً: أسباب النقد

وهنا يطرح سؤال لماذا النقد؟ وما هي الأسباب الموجبة لقيامه؟ في هذا المطلب سنعرض للأسباب الموجبة لقيام النقد، ووضعها في إطارها النقدي والبحثي الذي كان هم العلماء من الصحابة ومن تبعهم، فإن النص الإلهي لا يمكن أن يقع فيه أي اختلاف أو تناقض فهو صفة قائله، قال عز وجلّ: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ (النساء: 82)، وكذا ما قاله رسول الله ﷺ فمحال أن يقع فيه تناقض أو تضارب، وأما البشر الذين ينقلون الأخبار فإنه يقع منهم الاختلاف والتناقض والتعارض لأسباب عديدة بطبيعتهم التي خلقهم الله تعالى عليها، ويمكن إجمال هذه الأسباب بسوء الطوية والنية، والوهم والخطأ، والنسيان، والاختلاف في الفهم، والقراءة الجزئية، وهذا بيان موجز لهذه الأسباب.

1- سوء الطوية

ظهر النفاق والمنافقون في عصر النبوة، ونزلت الآيات تلو الآيات تفضحهم وتكشف نواياهم ومقاصدهم وسوء أفعالهم، فخنسوا وتضاءلوا أمام الصخرة الشماء، لكن بعد أن انقطع الوحي أطلوا برؤوسهم الخبيثة، فأرادوا أن يعبثوا بدين الله، وأن يغيروا مساره كما فعل الذين من قبلهم، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لاَ تَسْمَعُواْ لِهَـذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ (فصلت: 26)، إذن المقصد لهؤلاء القوم ومن هم على شاكلتهم الطعن والدس كلما سنحت لهم الفرصة، لكن هيهات؛ فقد قام علماء

الصحابة ومن تبعهم، بوضع الأمر في ميزانه منذ البداية، مفوتين الفرصة على كل من تسول له نفسه في أن يدخل إلى الدين ما ليس منه، فعن طاووس قال جاء هذا إلى ابن عباس -يعني بشير بن كعب- فجعل يحدثه. فقال له ابن عباس: عد لحديث كذا وكذا. فعاد له، ثم حدثه، فقال له: عد لحديث كذا وكذا. فعاد له، فقال له: ما أدري أعرفت حديثي كله وأنكرت هذا، أم أنكرت حديثي كله وعرفت هذا، فقال له ابن عباس: إنا كنا نحدث عن رسول الله ﷺ إذ لم يكن يكذب عليه فلما ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه". وفي رواية أخرى؛ فقال ابن عباس: إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول قال رسول الله ﷺ ابتدرته أبصارنا وأصغينا إليه بآذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف".[11]

ونجد أن مسألة الكذب على رسول الله ﷺ لا نقاش فيها -ابتداء- من قبل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ومن تبعهم إلى يومنا هذا، عن سويد بن غَفَلَةَ قال: قال علي رضي الله عنه: "إذا حدثتكم عن رسول الله ﷺ فلأن أخر من السماء أحب إلي من أن أكذب عليه، وإذا حدثتكم فيما بيني وبينكم فإن الحرب خدعة"[12]، ولذلك نجد الحرص الشديد من قبلهم على حديث رسول الله ﷺ، والتأكد منه ومن قائله، وهذا واضح جلي معلوم لدى طلبة العلم.

لكن في المقابل لم يجوز أحد لنفسه أن يتهم أحداً من غير بينة أو دليل، والأمر لا يعد كونه الأخذ بالظاهر وترك الباطن إلى الله عز وجلّ، فعن عبد الله بن عتبة قال سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: "إن أناساً كانوا يؤخذون بالوحي في عهد رسول الله ﷺ، وإن الوحي قد انقطع، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من

---

[11] النيسابوري، مسلم بن الحجاج: **الجامع الصحيح**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، 1983م، المقدمة (13/1).

[12] البخاري، محمد بن إسماعيل: **الجامع الصحيح** (امش فتح الباري)، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، كتاب المناقب (3611) وأبو داود، سليمان بن الأشعث، **السنن**، تحقيق محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، كتاب السنة (4767)، وابن حنبل، أحمد، **المسند**، بيروت: دار صادر، (235/1).

أعمالكم، فمن أظهر لنا خيرا أَمِناهُ وقربناه، وليس إلينا من سريرته شيء الله يحاسبه في سريرته، ومن أظهر لنا سوءاً لم نأمنه، ولم نصدقه، وإن قال إن سريرته حسنة".[13]

2- الوهم والخطأ

إذا افترضنا هنا استبعاد سوء النية لدى كثير من نقلة حديث رسول الله ﷺ، فلا يمكن أن نستبعد أن خللاً وزللاً قد وقع منهم، وهذا سيؤدي حتماً إلى ظهور مرويات تنسب إلى الدين وهي ليست كذلك، فلقد زود الله عز وجلّ الإنسان بأدوات الإحساس بالأشياء وعقلها، لتكون لديه المقدرة على الحفظ والنقل والإفادة، يقول عز وجلّ: ﴿واللهُ أخرجكُم من بُطُون أُمهاتِكُم لاَ تعلَمُونَ شيئاً وجعلَ لَكُمُ الْسمع والأَبصار والأَفْئِدةَ لَعلكُم تشكُرُونَ﴾ (النحل: 78)، ويقول: ﴿ولَقَد مكناهُم فِيما إِن مكناكُم فِيهِ وجعلْنا لَهُم سمعاً وأَبصاراً وأَفْئِدةً فَما أَغْنى عنهُم سمعُهُم ولاَ أَبصارُهُم ولاَ أَفْئِدتُهُم من شيءٍ إِذْ كَانُواْ يجحدُونَ بِآياتِ اللهِ وحاق بِه ما كَانُواْ بِهِ يستهزِئُونَ﴾ (الأحقاف: 26).

كما أن صحابة رسول الله ﷺ كان منهجهم واضحاً في توظيف هذه الأدوات، لخدمة حديث رسول الله ﷺ فعن سعِيد الْمقْبرِي أنه سمع أبا شُريح الخُزاعِي يقول: "سمِعت أُذُناي وبصُر عيني ووعاه قلبي حين تكلم به رسول اللهِ ﷺ...".[14]

ومع ذلك فإن الخطأ والوهم يقع من الإنسان، ومن رحمة الله عز وجلّ بنا أن عفا عنه، قال عز وجلّ: ﴿ولَيس علَيكُم جُناح فِيما أَخطَأْتُم بِهِ ولَـكِن ما تعمدت قُلُوبُكُم وكَانَ اللهُ غَفُوراً رحِيماً﴾ (الأحزاب: 5)، وقال عليه الصلاة والسلام: "كُل ابنِ آدم خطاءٌ فَخيرُ الْخطائِين التوابُونَ"،[15] ولذلك نجد صحابة رسول الله ﷺ ومن تبعهم،

---

[13] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الشهادات (2641).

[14] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الإيمان (48) واللفظ له، والبخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأدب (6019) والترمذي، محمد بن عيسى، **الجامع الصحيح**، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، بيروت، كتاب البر والصلة (1967).

[15] أخرجه أحمد، **المسند**، (198/3) ، والترمذي، **الجامع الصحيح**، كتاب الزهد (2337). وسنده حسن.

يعاودون بعضهم بعضا في مذاكرة الحديث ومراجعة الحفظ، والتأكد حتى لا تقع مثل هذه الأخطاء.

ولنأخذ مثالاً على ذلك؛ فعن ابن شهاب قال: زعم محمود أنه سمع عتبان بن مالك الأنصاري رضي الله عنه وكان ممن شهد بدراً مع رسول الله ﷺ يقول كنت أصلي لقومي بني سالم....، فسمع أهل الدار رسول الله ﷺ في بيتي فثاب رجال منهم حتى كثر الرجال في البيت فقال رجل منهم: ما فعل مالك لا أراه، فقال رجل منهم: ذاك منافق لا يحب الله ورسوله. فقال رسول الله ﷺ: "لا تقُلْ ذَاكَ أَلَا تراُه قَالَ لَا إِلَهَ إِلا اللهُ يبتغِي بِذَلِك وجه اللهِ"، فقال: الله ورسوله أعلم، أما نحن فوا الله لا نرى وده ولا حديثه إلا إلى المنافقين. قال رسول الله ﷺ: "فَإن الله قَد حرم علَى النارِ من قَالَ لَا إِلَه إلا اللهُ يبتغِي بِذَلك وجه اللهِ"، قال محمود بن الربيع: فحدثتها قوما فيهم أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ في غزوته التي توفي فيها ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم، فأنكرها علي أبو أيوب، قال: والله ما أظن رسول الله ﷺ قال ما قلت قط. فكبر ذلك علي فجعلت لله علي إن سلمني حتى أقفل من غزوتي أن أسأل عنها عتبان بن مالك رضي الله عنه إن وجدته حيا في مسجد قومه. فقفلت فأهللت بحجة أو بعمرة، ثم سرت حتى قدمت المدينة فأتيت بني سالم فإذا عتبان شيخ أعمى يصلي لقومه، فلما سلم من الصلاة سلمت عليه وأخبرته من أنا، ثم سألته عن ذلك الحديث فحدثنيه كما حدثنيه أول مرة.[16]

قال ابن حجر: "وكأن الحامل لمحمود على الرجوع إلى عتبان ليسمع الحديث منه ثاني مرة أن أبا أيوب لما أنكر عليه اتهم نفسه بأن يكون ما ضبط القدر الذي أنكره عليه، ولهذا قنع بسماعه عن عتبان ثاني مرة...، ثم قال: وفيه استثبات طالب الحديث شيخه عما حدثه به إذا خشي من نسيانه وإعادة الشيخ الحديث، والرحلة في طلب العلم وغير ذلك".[17]

---

[16] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب التهجد (1186).

[17] ابن حجر، أحمد بن علي: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، تحقيق عبد العزيز بن باز، وترقيم أحمد شاكر، بيروت: دار المعرفة، (62/3).

إن الخطأ يعالج بالإصلاح والتتبع، وبيان الأمر والوجه الحق فيه وذلك بإرجاعه إلى أهل الاختصاص ومن هم أعلم بحديث رسول الله ﷺ، فعن جابر بن سمرة أن رسول الله ﷺ "كَانَ يخطُبُ قَائِما ثُم يجلِسُ ثُم يقُومُ فَيخطُبُ قَائِما". فمن نبأك أنه كان يخطب جالسا فقد كذب فقد والله صليت معه أكثر من ألفي صلاة".[18]

قال عز وجلّ: ﴿ولَقَد عهدنا إِلَى آدم مِن قَبلُ فَنسِي ولَم نجِد لَهُ عزماً﴾ (طه:115)، فنبي الله آدم عليه السلام وقع منه النسيان بطبعه البشري، وهذا طبيعي في ابن آدم، وجاء الأمر الإلهي لنبيه بذكر الله عز وجلّ عند النسيان، ﴿ واذْكُر ربك إِذَا نسِيت ﴾ (الكهف:24)، ودعاء المسلمين ﴿ربنا لاَ تُؤاخِذْنا إِن نسِينا أَو أَخطَأْنا﴾ الآية (البقرة: 286)، ووقف رسول الله ﷺ يوما بين يدي المسلمين مصليا، فنسي في صلاته حتى قيل: له أقصرت الصلاة أم نسيت؟ كما في حديث ذي اليدين في السهو.[19]

وقد وقع هذا من بعض صحابة رسول الله ﷺ، فقد أخرج أبو داود عن همام أن حذيفة أم الناس بالمدائن على دكان، فأخذ أبو مسعود بقميصه فجبذه، فلما فرغ من صلاته قال:ألم تعلم أ م كانوا ينهون عن ذلك؟ قال: بلى قد ذكرت حين مددتني."[20]

وها هو ابن عمر يروي أن النبي ﷺ "أمر بِقَتلِ الْكِلَابِ إِلا كَلْب صيدٍ أَو كَلْب غَنمٍ أَو ماشِيةٍ". فَقِيلَ لِابنِ عُمر: إِن أَبا هُريرةَ يقُولُ: "أَو كَلْب زرعٍ". فَقَالَ ابنُ عُمر: إِن لِأَبِي هُريرةَ زرعا".[21] ثم صار يحدث بالحديث وينسبه إلى أبي هريرة، فعن سالم بن

---

[18] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الجمعة (862)، والنسائي، أحمد بن شعيب، **السنن الصغرى** (ا تبى)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: دار البشائر الإسلامية، 1986م، كتاب الجمعة (1417)، وأبو داود، **السنن**، كتاب الصلاة (1093)، وأحمد، **المسند**، (77/2، 235).

[19] انظر: الأصبحي، مالك بن أنس: **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1951م، كتاب النداء للصلاة (195-196)، والبخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الصلاة (482)، ومسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب المساجد (573)، وأبو داود، **السنن**، كتاب الصلاة (1008)، والترمذي، **الجامع الصحيح**، كتاب الصلاة (399)، والنسائي، **السنن الصغرى**، كتاب السهو (1224)، وابن ماجة، محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، كتاب إقامة الصلاة (1214).

[20] أبو داود، **السنن**، كتاب الصلاة (597)، وسنده صحيح.

[21] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب المساقاة (1571)، والترمذي، **الجامع الصحيح**، كتاب الأحكام (1488).

عبد الله عن أبيه أن رسُولَ اللهِ ﷺ قالَ:" من اقْتنى كَلْبا إلا كَلْب ماشِيةٍ أو كَلْب صيدٍ نقَص مِن عملِهِ كُل يومٍ قِيراطٌ". قالَ عبدُاللهِ: وقَالَ أُبو هُريرةَ: "أو كَلْب حرثٍ".[22] ثم أصبح يرويه تاما عن رسول الله ﷺ عن سعيد بن المسيبِ عن أبِي هُريرةَ عن رسُول اللهِ ﷺ قَالَ: "من اقْتنى كَلْبا لَيس بِكَلْبِ صيدٍ ولَا ماشِيةٍ ولَا أَرضٍ فَإِنهُ ينقُصُ مِن أَجرِهِ قِيراطَانِ كُل يومٍ".[23]

وينكر الناس يوما على عائشة رضي الله تعالى عنها في أمر ما، فتحتج عليهم بأن الناس قد نسوا وتقيم الدليل على ما ذهبت إليه، فعن عباد بن عبد الله بن الزبير أن عائشة أمرت أن يمر بجنازة سعد بن أبي وقاص في المسجد فتصلي عليه، فأنكر الناس ذلك عليها، فقالت: ما أسرع ما نسي الناس ما صلى رسول الله ﷺ على سهيل بن البيضاء إلا في جوف المسجد".[24]

يقول الأعظمي: "فالإنسان قد يخطئ بالنسيان وقد يخطئ بالتعمد، لكن النتيجة في الحالتين واحدة بالنسبة لصدق الحديث وكذبه، وبما أن أحاديث النبي ﷺ وسنته مصدر للتشريع وأسوة للمؤمنين ونبراس للمسلمين إلى يوم القيامة، لذلك كان لابد من تنقيتها من كافة شوائب الأخطاء، سواء كان ذلك بالنسيان أم بالتعمد".[25]

3. الاختلاف في الفهم:

شاء الله تعالى أن يخلق الناس على درجات متفاوتة في الفهم والعلم والاستنباط، ﴿ولَو شاءَ ربك لَجعلَ الناس أُمةً واحِدةً ولاَ يزالُونَ مُختلِفِين. إِلا من رحِم ربك ولِذلِك خلَقَهُم﴾ (هود: 118-119) فاختلاف الناس في الفهم طبيعي، والقدرة على الفهم فيما بينهم أيضاً مختلفة، وما عرفه واحد أو اثنان.. لا يعرفه آخرون وهكذا..، وهذا يعني بالضرورة عدم كمال العقل البشري، فهو بحاجة إلى غيره دائماً، من هنا

---

[22] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب المساقاة (1574).

[23] النسائي، **السنن الصغرى**، الصيد (4290)، وأبو داود، **السنن**، كتاب الصيد (2844)، وأحمد، **المسند** (4/2).

[24] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الجنائز (973)، ومالك، **الموطأ**، كتاب الجنائز (484) وأحمد، **المسند** (79/6).

[25] الأعظمي، **مقدمة كتاب التمييز**، مرجع سابق ص (7).

أصبح الاختلاف طبيعياً في الأمور الفرعية والجزئية، وما اختلاف أصحاب النبي ﷺ في مسألة الصلاة في بني قريظة[26] إلا من هذا الباب.

أما الاختلاف في الأصول فإنه مهلكة، مؤد إلى الفرقة والشتات فعن أَبِي هُرَيْرَةَ عن النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ".[27] ولذلك نجد أصحاب رسول الله ﷺ اختلفت أفهامهم حول مسألة ما، ولم يعب أحدهم على الآخر، فها هو علي رضي الله عنه يسأله أبو جحيفة هل عنده كتاب خاص؟ فيقول: لا إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة".[28]

وأنس رضي الله تعالى عنه لا يتردد في رد حديث لأنه فهم من خلال فعل النبي ﷺ ما يناقضه، عن عاصم قال: قلت لِأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَبَلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ؟. فَقَالَ: قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي".[29]

4. القراءة الجزئية

أو غياب الحديث عن البعض وعدم المعرفة به.

جاء الإسلام وفتح العقول وأنارها ووسع مداركها وفهومها، وجعل الإنسان ينظر إلى الأشياء بشمولية وتوازن وإدراك ما بينها من علاقات، تؤدي بالنتيجة النهائية إلى

---

[26] انظر البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الجمعة (946)، ومسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الجهاد والسير (1750).

[27] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (7288)، ومسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الحج (1337)، والنسائي، **السنن**، كتاب مناسك الحج (2619)، وابن ماجة، **السنن**، المقدمة (1).

[28] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب العلم (111)، والترمذي، **الجامع الصحيح**، كتاب الديات(1482)، والنسائي، **السنن**، كتاب القسامة (4744).

[29] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الحوالات (2294)، ومسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب فضائل الصحابة (2529)، وأحمد، **المسند** (111/3).

قيام منظومة متكاملة في الفهم والإدراك، ولذلك حذر القرآن الكريم من تفريق الدين أجزاء، وقيام شيع وأحزاب على هذه الجزئيات: ﴿إن الذِين فَرقُواْ دِينهُم وكَانُواْ شِيعاً لست مِنهُم فِي شيءٍ إِنما أَمرُهُم إِلَى اللهِ ثُم يُنبئُهُم بِما كَانُواْ يفْعلُونَ﴾ (الأنعام: 159)، كما نعى على الذين يؤمنون بجزء من كتبهم يوافق هواهم، ويكفرون بجزء آخر لا يوافق هواهم ﴿أَفَتؤمِنُونَ بِبعضِ الْكِتابِ وتكْفُرُونَ بِبعضٍ فَما جزاءُ من يفْعلُ ذَلِك مِنكُم إِلا خِزي فِي الْحياةِ الدنيا ويوم الْقِيامةِ يُردونَ إِلَى أَشد الْعذَابِ وما اللّهُ بِغافِلٍ عما تعملُونَ.﴾ (البقرة: 85).

وقد جاء القرآن الكريم بتعبير غاية في الدقة والوصف، كما في قوله عز وجلّ: ﴿كَما أَنزلْنا علَى الْمُقْتسِمِين* الذِين جعلُواْ الْقُرآنَ عِضِين﴾ (الحجر: 90-91)، قال الفخر الرازي: "والتعضية التجزئة والتفريق، يقال عضيت الجزور والشاة تعضية إذا جعلتها أعضاء وقسمتها"[30]، إذن لا تجوز القراءة الجزئية ولا الاستنتاجات الجزئية لأ ا ستؤدي إلى أحكام جزئية، وهذا ما أدى بالبعض لأن يطلق أحكاماً متسرعة، دون أن تكون هناك نظرة شمولية تكاملية، الأصل فيها أن تؤدي إلى أحكام إلى الصواب هي أقرب، وهذا –بالضرورة- يلزم كثيراً ممن يتكلم في نقد المتون أن لا يستعجلوا الأمر في اتخاذ الحكم واستصداره جزافاً، بل لا بد من التريث، والإحاطة بالأمر من جميع جوانبه حتى يحكم بقبول النص أو برده.

أما غياب الحديث عن بعض الصحابة فهذه مسألة معلومة في عصر النبوة، فإن بعض الصحابة رضوان الله تعالى عنهم يكونون في أعمالهم ومزارعهم وتجار م وفي بعوث الجهاد...، فقد يغيب عن بعضهم بعض حديث رسول الله ﷺ مما يولد إشكاليات عندهم، أو عند غيرهم، نتيجة هذا الأمر، وما حادثة أبي ذر مع عمر رضي الله عنهما في الاستئذان علينا بخافية، ووقف رضي الله عنه يوما ينشد الناس الله عز وجلّ فيمن سمع من النبي ﷺ شيئاً في مسألة ما، فعن أبي هريرة قال أُتِي عمر بامرأَةٍ تشِمُ. فقام فقال: أنشدكم بالله من سمع من النبِي ﷺ فِي الْوشمِ؟ فقال أَبو هريرة:

---

[30] الرازي، محمد بن عمر: **التفسير الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997م، ط2، (163/7).

فقمت فقلت: يا أمير المؤمنين! أنا سمعت. قال: ما سمعت؟ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "لَا تشِمن ولَا تستوشِمن."[31]

ويستغرب الناس من صنيع ابن عباس في يوم ماطر فيأمر المؤذن لما بلغ حي على الصلاة أن يقول: "الصلَاةُ فِي الرحالِ". فَنظَر بعضُهُم إِلَى بعضٍ فَكَأَنهُم أَنكَرُوا. فَقَالَ: كَأَنكُم أَنكَرتُم هذَا ؟ إِن هذَا فَعلَهُ من هُو خير مِني -يعنِي النبِي ﷺ- إِنها عزمةٌ وإِني كَرِهتُ أَنْ أُحرِجكُم".[32]

وها هو أبو بكر رضي الله عنه مع شدة حرصه على حديث رسول الله ﷺ، ومتابعته له إلا أنه كان يغيب عنه بعضه، فعن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين فقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا"[33].

وهذا الذي جعل معاوية رضي الله عنه يقع في عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، ويشنع عليه في مقالته، وما ذاك إلا لغياب هذا الأمر عنه.[34]

---

[31] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب اللباس (59446) والنسائي، **السنن**، كتاب الزينة (5106)

[32] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأذان (668)، ومسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب صلاة المسافرين (699)، وأبو داو د، **السنن**، كتاب الصلاة (1066)، وابن ماجة، **السنن**، كتاب إقامة الصلاة (938).

[33] الدارمي، عبد الله بن ـرام: **السنن**، القاهرة، دار الفكر، 1978م، المقدمة (161).

[34] إشارة إلى الحديث الذي أخرجه البخاري في المناقب (3500) عن محمد بن جبير بن مطعم أنه كان يحدث أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفد من قريش أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك من قحطان فغضب معاوية فقام فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال أما بعد فإنه بلغني أن رجالا منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ فأولئك جهالكم فإياكم والأماني التي تضل أهلها فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين.

ثالثاً: قواعد النقد في الكتاب والسنة

أستخدم العلماء عدداً من المعايير، وفي سياق هذه البحث نركز الحديث على خمسة منها هي: المخالفة الصريحة للقرآن الكريم، والسنة المعلومة المشهورة، والواقع والحس، والثابت من التاريخ، والمعقول. وقد أورد العلماء في حديثهم عن قواعد نقد الخبر طرقاً مختلفة في العرض، فمنهم من جمع أكثر من قاعدة في نص مختصر، ومنهم من تحدث عن قاعدة محددة وفصل فيها القول.

قال ابن الجوزي: "ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فأخبروا أن الجمل قد دخل في سم الخياط لما نفعتنا ثقتهم، ولا أثرت في خبرهم، لأ م أخبروا بمستحيل فكل حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع، فلا تكلف اعتباره، واعلم أنه قد يجيء في كتابنا هذا من الأحاديث ما لا شك في وضعه، غير أنه لا يتعين لنا الواضع من الرواة، وقد يتفق رجال الحديث كلهم ثقات والحديث موضوع أو مقلوب أو مدلس، وهذا أشكل الأمور".[35]

وقال الخطيب البغدادي: "لا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل، وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة، والفعل الجاري بمجرى السنة، وكل دليل مقطوع به".[36]

وقال الشوكاني: "وأما الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر، فالأول منها أن لا يستحيل وجوده في العقل، فإن أحاله العقل رد، والشرط الثاني أن لا يكون مخالفا لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال، والشرط الثالث أن لا يكون مخالفاً لإجماع الأمة، عند من يقول بأنه حجة قطعية."[37]

---

[35] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي: **الموضوعات**، تحقيق محمود القيسية، أبو ظبي: مؤسسة النداء، 2003م، ط3، (122/2).

[36] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي: **الكفاية** في **علم الرواية**، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1972م، ط2، ص 606، وانظر: السيوطي، **تدريب الراوي** مرجع سابق (276/2).

[37] الشوكاني، محمد بن علي: **إرشاد الفحول** إلى **تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، ص 103.

ومع ذلك فإن ما ذكره علماؤنا في هذا الباب لا يعدوا أن يكون ضمن الأطر التي أسس لها في كتاب الله وسنة نبينا محمدﷺ، وهي:

1- الرد إلى كتاب الله عز وجلّ وعرض المسالة عليه.

يقول عز وجلّ: ﴿وما اختلَفْتُم فِيهِ مِن شيءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ذَلِكُمُ اللهُ ربي علَيهِ توكلْتُ وإِلَيهِ أُنِيبُ﴾ (الشورى: 10).

إذن الميزان هو الرد إلى الله، إلى كتاب الله عز وجلّ، فهو الحكم العدل في هذه المسألة، ويجب إرجاع الأمر إليه أولاً وآخراً، وهنا يأتي بيان عظيم من الله عز وجلّ لنبيه، حينما يقول: ﴿فَإِن كُنت فِي شك مما أَنزلْنا إِلَيك فَاسأَلِ الذِين يقْرءُونَ الْكِتاب مِن قَبلِك لَقَد جاءَك الْحق مِن ربك فَلاَ تكُونن مِن الْممترِين. ولاَ تكُونن مِن الذِين كَذَّبواْ بِآياتِ اللهِ فَتكُونَ مِن الْخاسِرِين﴾ (يونس: 94-95).

فالشك لم يقع منه ﷺ، لكن نلاحظ كيف كان إرجاع المسألة إلى الكتاب، وهو منهج أراده الله عز وجلّ للأمة أن تعود إليه وأن تتعلمه.

إذن ينبغي أن يرد الأمر إلى الله عز وجلّ: ﴿يا أَيها الذِين آمنُواْ أَطِيعُواْ الله وأَطِيعُواْ الرسُولَ وأُولِي الأَمرِ مِنكُم فَإِن تنازعتُم فِي شيءٍ فَردوه إِلَى اللهِ والرسُولِ إِن كُنتُم تؤمِنُونَ بِاللهِ والْيومِ الآخِرِ ذَلِك خير وأَحسنُ تأْوِيلاً﴾ (النساء:59).

ونلاحظ أن الله عز وجلّ أقام الحجة على قريش، في ادعائها بأن محمداً ﷺ مفتر وساحر بأن لا كتاب لديهم يشكل مرجعية لما هم عليه، يقول عز وجلّ: ﴿وإِذَا تتلَى علَيهِم اياتنا بيناتٍ قَالُواْ ما هـذَا إِلا رجُلٌ يرِيدُ أَن يصُدكُم عما كَانَ يعْبدُ ابآؤُكُم وقَالُواْ ما هـذَا إِلا إِفْك مفْترى وقَالَ الذِين كَفَرُواْ لِلْحق لَما جاءَهُم إِنْ هـذَا إِلا سِحر مبِين * وما آتيناهُم من كُتبٍ يدرُسُونها وما أَرسلْنا إِلَيهِم قَبلَك من نذِيرٍ * وكَذب الذِين مِن قَبلِهم وما بلَغُواْ مِعشار ما آتيناهُم فَكَذَّبواْ رُسُلِي فَكَيف كَانَ نكِيرِ﴾ (سبأ: 43-45).

لقد كان الرد المفحم على هذه المقالة يتمثل في أمرين لا تملك قريش لهما رداً، أولهما: لا يوجد عندهم كتاب يشكل مرجعية لمعتقدا م وما هم عليه عاكفون من عبادة يعبدو ا، والأمر الآخر والذي يكذب ادعاءهم أن الله عز وجلّ لم يبعث فيهم رسولاً قبل محمد ﷺ، فمن أين جاءوا بمقولتهم هذه؟! إذن ما هي إلا اختراع من عند أنفسهم.

انظر أيضاً إلى قوله عز وجلّ: ﴿سيقُولُ الذِين أشركُواْ لَو شاءَ اللهُ ما أشركْنا ولاَ آباؤُنا ولاَ حرمنا مِن شيءٍ كَذلِك كَذب الذِين مِن قَبلِهم حتى ذَاقُواْ بأسنا قُلْ هلْ عِندكُم من عِلْمٍ فَتُخرِجُوهُ لَنا إِن تتبِعُونَ إِلا الظن وإِنْ أَنْتُم إَلا تخرُصُونَ * قُلْ فَلِلهِ الْحُجةُ الْبالِغةُ فَلَو شاءَ لَهداكُم أَجمعِين * قُلْ هلُم شُهداءَكُمُ الذِين يشهدُونَ أَن الله حرم هـذَا فَإِن شهِدُواْ فَلاَ تشهد معهُم ولاَ تتبِع أَهواءَ الذِين كَذَّبواْ بِآياتِنا والذِين لاَ يُؤمِنُونَ بِالآخِرةِ وهُم بِربهِم يعدِلُونَ﴾ (الأنعام 148-150).

تتمثل مقالتهم في أن الشرك الذي يقيمون عليه -ومن قبل آباؤهم- ما هو إلا أمر قسري قهري أجبروا عليه، وكذا التحريم والتحليل هو من هذا الباب أيضا، فكان الرد عليهم؛ إن هذا أمر تكرره كل أفواه الكفرة والملحدين فلا استغراب في ذلك، لكن كانت عاقبتهم وخيمة، فماذا ينتظرون حتى يصيبهم ما أصاب من قبلهم؟ ثم إ م لا يملكون أي دليل علمي يؤيد مقالتهم بل هم يتبعون الظن والرجم بالغيب من غير علم ولا معرفة، ولو كان له شبهة دليل لطاروا به فرحاً، قال الفخر الرازي: "قوله تعالى (هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) لاشك أنه استفهام على سبيل الإنكار، وذلك يدل على أن القائلين ذا القول ليس لهم به علم ولا حجة، وهذا يدل على فساد المذهب لأن كل ما كان حقا كان القول به علماً".[38]

وإذا كانوا يعترفون بقدرة الله عز وجلّ فإنه قادر على أن يهديهم جميعاً، وما داموا يعترفون بالقدرة لهذا الإله فلم لا يؤمنون به؟! والإله القادر على الغواية-كما يزعمون- قادر على الهداية، قال الفخر الرازي: "إنه تعالى أعطاكم عقولاً كاملة

[38] الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق (173/5).

وأفهاماً وافية وآذناً سامعة وعيوناً باصرة وأقدركم على الخير والشر وأزال الأعذار والموانع بالكلية عنكم، فإن شئتم ذهبتم إلى عمل الخيرات وإن شئتم إلى عمل المعاصي والمنكرات، وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة، وزوال الموانع والعوائق معلوم الثبوت أيضاً بالضرورة، وإذا كان الأمر كذلك كان ادعاؤكم أنكم عاجزون عن الإيمان والطاعة دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا أنه ليس لكم على الله حجة بالغة! بل لله الحجة البالغة عليكم".[39]

وهل هناك من يشهد معهم على ما ذكروه، حتى وإن شهدوا فإ م ليسوا أهلاً للشهادة، فهم مجروحون في عدالتهم، والسبب أ م كذبة وكفرة ومشركون بالله ومتبعون لأهوائهم، ومن هذه صفته فلا تقبل شهادته.

ونجد رسول الله ﷺ يرد الصحابة إلى كتاب الله عز وجلّ لفهم المسائل المشكلة، ومنها؛ ما وري عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت ﴿الذِين آمَنُوا ولَم يلْبِسُوا إِيمانهُم بِظُلْمٍ﴾، قلنا: يا رسول الله! أينا لا يظْلِمُ نفْسهُ؟ قَالَ: لَيس كَما تقُولُونَ، "لَم يلْبِسُوا إِيمانهُم بظُلْم" بِشِرك، أَولَم تسمعُوا إِلَى قَول لُقْمانَ لِابنِهِ: ﴿يا بُني لَا تُشرِك بِاللهِ إِن الشرك لَظُلْم عظِيم﴾".[40]

ونجد أن هذا الأمر جلياً واضحاً، من خلال عمل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فعن عبد الرحمن بن يزيد قال: أكثروا على عبد الله -ابن مسعود- قال عبد الله: "إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي، ولسنا هنالك، ثم إن الله عز وجل قدر علينا أن بلغنا ما ترون، فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه، ولا يقول إني أخاف وإني

---

39 المصدر السابق (174/5).

40 أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب أحاديث الأنبياء (3360)، ومسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الإيمان (124)، والترمذي، **السنن**، كتاب التفسير (3067)، وأحمد، **المسند** (378/1).

أخاف، فإن الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك".[41]

2- الرد إلى السنة:

بين القرآن الكريم أن الله عز وجلّ بعث محمداً ﷺ ليبين للناس ما أنزل الله عز وجلّ على عبده، ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ويخبرهم بمراد الله عز وجلّ: ﴿وأنزلْنا إليْك الذكْر لتبين للناس ما نُزلَ إليهم ولَعلهُم يتفَكرُونَ﴾ (النحل: 44).

وجعل الله عز وجلّ طاعة نبيه واجبة، وجزءاً لا يتجزأ من عقيدة المسلم: ﴿يا أيها الذِين آمَنُواْ أطِيعُواْ الله وأطِيعُواْ الرسُولَ وأُولي الأمرِ مِنكُم فَإن تنازعْتُم فِي شيءٍ فَرُدوهُ إلَى اللهِ والرسُول إن كُنتُم تُؤمِنُونَ باللهِ والْيومِ الآخِرِ ذلِك خير وأحسنُ تأْوِيلاً﴾ (النساء: 59).

وبين أن ما جاء به من أوامر ونواه، هي ليست من عنده ﴿ إنْ هُو إلا وحي يُوحى﴾ (النجم: 4).

ولذلك جاء مؤكدا هذه الحقيقة في أكثر من آية تتلى؛ قال عز وجلّ: ﴿ وما آتاكُمُ الرسُولُ فَخُذُوهُ وما نهاكُم عنهُ فَانتهُواْ﴾ (الحشر:7).

وقد بين رسول الله ﷺ أنه أوتي القرآن ومثله معه، فعن المِقْدامِ بن معدِي كَرِب الكِندي قال: قال: رسول الله ﷺ: "ألَا إني أُوتيتُ الْكِتاب ومِثْلَهُ معهُ ألَا إني أُوتيتُ الْقُرآنَ ومِثْلَهُ معهُ".[42]

كما حذر من الاعتماد على القرآن وحده في فهم الإسلام، لأنه من غير بيانه ﷺ لا يمكن أن يفهم، فعن الْمِقْدام بن معدِي كَرِب قال: حرم رسُولُ اللهِ ﷺ يوم خيبر أشياءَ. ثُم قَالَ: يُوشِكُ أَحدُكُم أَنْ يُكَذبنِي وهُو مُتكِئٌ علَى أرِيكَتِهِ يُحدثُ بِحدِيثِي

[41] أخرجه النسائي، **السنن الصغرى**، كتاب آداب القضاة (5379)، قال النسائي: هذا حديث جيد، جيد.

[42] أخرجه أبو داود، **السنن**، كتاب السنة (4604)، وأحمد، **المسند** (131/4)، وسنده صحيح.

فَيقُولُ: بيننا وبينكُم كِتابُ اللهِ فَما وجدنا فِيهِ مِن حلَالٍ استحلَلْناهُ، وما وجدنا فِيهِ مِن حرامٍ حرمناهُ، أَلَا وإِن ما حرم رسُولُ اللهِ ﷺ مِثْلُ ما حرم اللهُ".[43]

وعن أبي رافِعٍ وغَيرِهِ رفَعهُ قال: "لَا أُلْفِين أَحدكُم مُتكِئًا علَى أَرِيكَتِهِ يأْتِيهِ أَمر مِما أَمرتُ بِهِ أَو نهيتُ عنهُ فَيقُولُ: لَا أَدرِي ما وجدنا فِي كِتابِ اللهِ اتبعناهُ".[44]

وهاهو النبي ﷺ يعطي مثالاً واضحاً في نقد الأخبار وبيان وجه الصواب والخطأ فيها، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: "أَصدقُ كَلِمةٍ قَالَها الشاعِرُ، كَلِمةُ لَبِيدٍ أَلَا كُل شيءٍ ما خلَا الله باطِلُ، وكَاد أُميةُ ابنُ أَبِي الصلْتِ أَنْ يُسلِم".[45]

ونجد عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما يستغرب رواية نقلت إليه وجدها تخالف ما يفعله رسول الله ﷺ، فيبين له رسول الله ﷺ الأمر، ويزيل له وجه الاستغراب عنه، قال عبد الله: حُدثْتُ أَن رسُولَ اللهِ ﷺ قَال: "صلَاةُ الرجُلِ قَاعِدا نِصفُ الصلَاةِ". قال: فأَتيتُهُ فَوجدتُهُ يُصلي جالِسا، فَوضعتُ يدِي علَى رأْسِهِ، فقال: ما لَك يا عبد اللهِ بن عمرٍو! قُلْتُ: حُدثْتُ يا رسُولَ اللهِ! أَنك قُلْت: صلَاةُ الرجُلِ قَاعِدا علَى نِصفِ الصلَاةِ وأَنت تُصلي قَاعِدا؟ قَالَ: "أَجلْ ولَكِني لَستُ كَأَحدٍ مِنكُم".[46]

وكان هذا الأمر جلياً واضحاً من خلال عمل أصحاب رسول الله ﷺ، فعن أمية بن عبد الله بن خالد أنه قال لعبدالله بن عمر: إنا نجد صلاة الحضر وصلاة الخوف في القرآن ولا نجد صلاة السفر في القرآن؟ فقال له ابن عمر: يا ابن أخي! إن الله عز وجل بعث إلينا محمداً ﷺ ولا نعلم شيئاً، وإنما نفعل كما رأينا محمداً ﷺ يفعل".[47]

---

43 ابن ماجة، **السنن**، المقدمة (12)، وأحمد، **المسند** (134/4).

44 الترمذي، **الجامع الصحيح** العلم (2663)، وأبو داود السنة (4605)، وابن ماجة المقدمة (13)، وأحمد (8/6)، قَالَ أَبو عِيسى هذَا حدِيثٌ حسن صحِيح.

45 البخاري، **الجامع الصحيح** ، كتاب الأدب (6147) ومسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الشعر (2256) والترمذي، **الجامع الصحيح**، كتاب الأدب (2849)، وابن ماجة، **السنن**، كتاب الأدب (3757) وأحمد، **المسند** (470/2).

46 مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب صلاة المسافرين (735)، والنسائي، **السنن الصغرى**، كتاب قيام الليل (1659)، وأبو داود، **السنن**، كتاب الصلاة (950)، وأحمد، **المسند** (203/2)

47 النسائي، **السنن الصغرى**، كتاب تقصير الصلاة (1434)، وابن ماجة، **السنن** ، كتاب إقامة الصلاة (1066).

ويقف عمر رضي الله عنه يوماً متسائلاً، فيم الرملان اليوم والكشف عن المناكب وقد أطأ الله الإسلام ونفى الكفر وأهله؟! ثم يجيب نفسه بعبارة كلها التأسي والانقياد لأمر رسول الله ﷺ، يقول عمر رضي الله عنه:"مع ذلك لا ندع شيئاً كنا نفعله على عهد رسول الله ﷺ".[48]

وعلي رضي الله عنه يذكر له أن أناسا يكرهون الشرب وقوفا فيحتج عليهم بما فعله رسول الله ﷺ، فعن النـزال قال: أتى عـلي رضي الله عنه على باب الرحبة فشرب قائما، فقال: إن ناسا يكره أحدهم أن يشرب وهو قائم، وإني رأيت النبي ﷺ فعل كما رأيتموني فعلت".[49]

وأما سعد رضي الله عنه فلا يخشى أحداً ما دام أنه يقتدي بسنة رسول الله ﷺ ويجعلها مرجعيته، عن جابر بن سمرة قال: قال عمر لسعد: لقد شكوك في كل شيء حتى الصلاة. قال: أما أنا فأمد في الأوليين وأحذف في الأخريين، ولا آلو ما اقتديت به من صلاة رسول الله ﷺ. قال: صدقت. ذاك الظن بك، أو ظني بك.[50]

3- الواقع المحسوس:

الواقع المنظور من قبل الإنسان، ويدركه بحواسه، هو عالم الشهادة الفسيح، الذي أدرك الإنسان جزء منه، ولا يزال يجهل منه الكثير، لكن هناك أمور وأشياء أصبحت بالنسبة لأي إنسان بديهية لا يمارى فيها، ولا يحاول باعتبارها حقائق ووقائع، مجرد تكذيبها، يتهم الإنسان في عقله أو في قدراته العقلية، ولقد كان منهج الكتاب والسنة واضحاً أشد الوضوح والبيان في هذه المسألة بالذات، والأمثلة كثيرة جداً.

---

[48] أبو داود، **السنن**، كتاب المناسك (1887) وابن ماجة، **السنن** ، كتاب المناسك (2952)

[49] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأشربة (5615) والنسائي، **السنن الصغرى**، كتاب الطهارة (130) وأبو داود، **السنن** ، كتاب الأشربة (3718).

[50] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأذان (770)، ومسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الصلاة (453)، والنسائي، **السنن الصغرى**، كتاب الافتتاح (1002)، وأبو داود، **السنن**، كتاب الصلاة (803)، وأحمد، **المسند** (175/1).

المثال الأول: لنأخذ مقالة قريش لنبي الله ﷺ والتي نقلت قرآنا: ﴿وقَالُواْ إِن نتبِعِ الْهُدى معك نُتخطف مِن أَرضِنا أَولَم نُمكن لهُم حرماً آمِناً يُجبى إِلَيهِ ثَمراتُ كُلِّ شيءٍ رزقاً من لدُنا ولَـكِن أَكْثَرهُم لاَ يعلَمُونَ﴾ (القصص:57)، فالواقع المحسوس لديهم أن من أراد الحرم بسوء، فإنه سيتخطف كما حصل مع أصحاب الفيل، وإن الواقع المدرك من قبلهم، أن هذه الأرض أرض آمنة بكفرهم وشركهم وعبادتهم الأصنام وما دام أن الله عز وجلّ أبعد عنهم تلك الشرور فهم على الحق، ومن يريد أن يزيلهم عن عبادتهم تلك ويغيرُ ما هم عليه فإن تغييراً سيطرأ أيضاً على قضية الأمن التي يعيشون، وهي اتباع الهدى الذي يدعيه هذا النبي، والتي ستؤدي إلى التخطف والاغتيال من حول الحرم حسب ظنهم وزعمهم.

والرد عليهم؛ إذا كنتم تعتقدون أن الله عز وجلّ هو حامي الحرم من كيد الكائدين، فإن الله عز وجلّ هو الذي بعث رسوله وأيده بمعجزة لم تستطيعوا الإتيان بمثلها فإن الواجب يحتم أن تؤمنوا بما جاء به هذا النبي، وإذا كانت قضية الإيمان تسبب هذا التخطف فلم لم يحدث للذين آمنوا؟ والدليل على ذلك أن الحرم آمن بل ويجبى إليه ثمرات كل شيء من عند الله تكرماً وتفضلاً.

وأكثر من ذلك أن الله جعل حرما آمنا ومنع الناس من التعرض له ولأهله بسوء، ولذلك جاء في آية تالية تذكير بهذا الشأن: ﴿أَولَم يروا أَنا جعلْنا حرماً آمِناً ويُتخطفُ الناسُ مِن حولِهِم أَفَبِالْباطِلِ يُؤمِنُونَ وبِنِعمةِ اللهِ يكْفُرُونَ﴾ (العنكبوت:67)، فلو كان محمد ﷺ يريد بالحرم سوءا لتخطف، أما وإنه لم يحدث فإن ما تفوهوا به هو غير صحيح، والواقع يكذبه.

مثال ثان: ومقولة أخرى قالوها وهي: ﴿ولَقَد نعلَمُ أَنهُم يقُولُونَ إِنما يُعلِّمُهُ بشر لسانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيهِ أَعجمِي وهـذَا لِسانٌ عربِي مبِين﴾ (النحل 103).

فإن كان هذا الكتاب كلام البشر، فهذا يعني أن لديهم القدرة لأن يقولوا مثله، فتحداهم بمثله وبعشر سور وبسورة...، لكن أي بشر هذا الذي اتهموه به؟! إنه فتى أعجمي لا يحسن قولاً؟! وتصوروا كم لهذه المقالة من مصداقية على أرض الواقع،

فهاهم عجزوا عن الإتيان بمثله، مع أنه بلسان عربي مبين، لسا م الذي يفخرون به ويتبارزون، فهم أهل الفصاحة والبلاغة، ثم يطلقون مقالة بأن شخصاً لا يفهم الكلام جاء ذا الإعجاز!.

ثم جاءت آية أخرى تدحض مزاعمهم، بدليل آخر قال عز وجلّ على لسان نبيه ﷺ: ﴿قُل لو شاءَ اللهُ ما تلَوتُهُ علَيكُم ولاَ أدراكُم بِهِ فقَد لَبِثْتُ فِيكُم عُمُراً من قَبِلِهِ أَفَلاَ تعقِلُونَ﴾ (يونس: 16)، فإن هذه المدة التي مكثها ﷺ -وهي أربعين سنة- كفيلة بأن تخرج ما عنده من علم ومعرفة، فقد لبث فيهم عمرا ولو كان عنده أدنى معرفة بما جاء به لظهر عليه ولو مرة واحدة؟!، وجاءت آية ثالثة تدحض تلك المقالة بواقع يعرفونه وتاريخ معلوم لديهم، فما قرأ كتاباً من قبل ولا كتب بيده، فمن أين جاء ذا الذي جاء به ﴿وما كُنت تتلُو مِن قَبِلِهِ مِن كِتابٍ ولاَ تخُطهُ بِيمِينِك إِذاً لارتاب الْمُبطِلُونَ.﴾ (العنكبوت: 48).

مثال ثالث: نجد في المقابل كيف كذب القرآن مقالة أهل الكتاب في ادعائهم بأ م أبناء الله وأحباؤه، ﴿وقَالَتِ الْيهُودُ والنصارى نحنُ أَبناءُ اللهِ وأَحِباؤُهُ قُلْ فَلِم يُعذِّبكُم بِذُنُوبِكُم بلْ أَنتُم بشر مِمن خلَق يغفِرُ لِمن يشاءُ ويُعذبُ من يشاءُ ولِلهِ مُلْكُ السماواتِ والأَرضِ وما بينهُما وإِلَيهِ الْمصِيرُ﴾ (المائدة 18).

فهذه مقالتهم! وجاء الرد في إعجاز مذهل مختصر: فإن الناس -بشكل عام- مهما قست قلو م على أبنائهم وأحبائهم، فإ م لا يعذبو م على أخطائهم، والواقع أن من يقع منه العذاب على الآخرين فإنه لا يوقعه -في الأغلب- على أبنائه وأحبائه، فإنه يكتفي بالتوبيخ والتقريع لهم، ثم إن هناك فرق بين مقام الألوهية، ومقام البشرية، فإن الولد من جنس الوالد، وهؤلاء بشر، فهل الإله من البشر أم ماذا؟ ثم إن مسألة العذاب والغفران بيد الله عز وجلّ، لا يجوز لأي مخلوق أن يتدخل فيهما، مهما اعتقد هذا المخلوق عظم رتبته، فإنه يبقى مخلوقا، وإذا كانوا يعتقدون -بجهلهم وزعمهم- أن الله بحاجة إليهم، فإن لله ملك السموات والأرض، وهما أعظم من خلق الناس، ولا

شك أن مصير الخلق أجمعين إلى الله عز وجلّ لا محالة، وساعتئذ سيعرفون أن مقالتهم مقالة كذب وافتراء وزيف.

ولذلك نجد في آيات أخر، قد تحداهم الله عز وجلّ بأن يموتوا حتى يلاقوا ما يدعونه من عطف الأبوة وقرب الولاية لله، ﴿قُلْ يأَيها الذِين هادُواْ إِن زعمتُم أَنكُم أَوِلياءُ لِلهِ مِن دُون الناسِ فَتمنوُاْ الْموت إِن كُنتُم صادِقِين. ولاَ يتمنونهُ أَبداً بِما قَدمت أَيديهم واللهُ عِليم بِالظالِمين﴾ (الجمعة: 6).

وجاء الخطاب الإلهي، يفضح مقالتهم ونواياهم، وأ م إن كانوا صادقين فليتمنوا الموت فقط، وليس القيام به، ومع ذلك لم ولن يحدث منهم هذا، بسبب ذنو م وما قدمت أيديهم، فالله م عليم.

مثال رابع: في المقابل نجد النبي ﷺ ينظر من خلال الواقع الذي يعيش فيقبل بالأمر أو يرفضه، فعن جُدامةَ بنت وهبٍ الْأَسدِيةِ أَنها سمِعت رسُولَ اللهِ ﷺ يقُول: "لَقَد هممتُ أَنْ أَنهى عن الْغِيلَةِ حتى ذَكَرتُ أَن الروم وفَارِس يصنعُونَ ذَلِك فَلَا يضُر أَولَادهُم".[51]

ويحدث أبان بن عثمان عن أبيه بحديث رسول الله ﷺ فيستغرب رجل بين ما يرويه أبان وما قد حصل لأبان بما يناقض فحوى الحديث، فيزيل أبان هذا الإشكال، فعن أَبِي الزنادِ عن أَبانَ بنِ عُثْمان قال سمعت عثمان بن عفان رضي الله عنه يقول قال رسول الله ﷺ: "ما مِن عبدٍ يقُولُ فِي صباحِ كُل يومٍ ومساءِ كُل لَيلَةٍ بِسمِ اللهِ الذِي لَا يضُر مع اسمِهِ شيءٌ فِي الْأَرضِ ولَا فِي السماءِ وهُو السمِيعُ الْعلِيمُ ثَلَاثَ مراتٍ لَم يضُرهُ شيءٌ". وكان أَبانُ قد أَصابه طَرفُ فَالِجٍ فجعلَ الرجل ينظر إليه. فقال له: أَبانُ ما تنظر؟ أَما إِن الْحديث كما حدثتك، ولكني لم أقله يومئذ لِيمضِي اللهُ علي قدره.[52]

---

[51] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب النكاح (1442) الترمذي، **الجامع الصحيح**، كتاب الطب (2076)، وأبو داود، **السنن**، كتاب الطب (3882)، والنسائي، **السنن الصغرى**، كتاب النكاح (3326)، وابن ماجة، **السنن**، كتاب النكاح (2011)، وأحمد، **المسند** (361/6، 434).

[52] الترمذي، **الجامع الصحيح**، كتاب الدعوات (3388) وابن ماجة، **السنن**، كتاب الدعاء (3869) قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب.

4- التاريخ:

إن من أكثر العلوم تعقيداً وغموضاً ومسرحاً رحباً للآراء، هو التاريخ، ولا يكاد يكون فيه شيء ثابت ثبوتاً يقينيا، وكم قال ويقول وسيقول الذين يُعلمُون في هذا ا ال أشياء هي محض خرافات لا واقع لها، أو مجرد فرضيات أو نظريات عرضة للتغيير والتبديل بين فترة وأخرى، ولولا أن القرآن الكريم أخبرنا عن أشياء وأحداث مضت تاريخا ما صدقناها.

صحيح أن الآثار والمستحثات التي يتم اكتشافها، تعطينا فكرة عن بعض الأشياء والأحداث، لكن لا يمكن أن تعطينا تسلسلاً تاريخياً كاملاً لكل الأحداث، ولا يمكن أن تعطينا تاريخاً دقيقاً لنشأة البشرية منذ الخليقة وإلى يومنا هذا، ويبقى الغموض مخيماً على كثير من الأحداث ولوقائع.

وكان ابن مسعود رضي الله عنه، يقرأ هذه الآية: ﴿أَلَم يَأْتِكُم نبأُ الذِين مِن قَبِلكُم قَومِ نُوحٍ وعادٍ وثَمُود والذِين مِن بعدِهِم لاَ يعلَمُهُم إِلا اللهُ﴾ (إبراهيم: 9)، ثم يقول: "كذب النسابون".[53]

قال الفخر الرازي: "وقوله: ﴿لاَ يعلَمُهُم إِلا اللهُ﴾، فيه قولان: القول الأول: أن يكون الراوي لا يعلم كنه مقاديرهم إلا الله، لأن المذكور في القرآن جملة، فأما ذكر العدد والعمر والكيفية والكمية فغير حاصل، القول الثاني: أن المراد ذكر أقوام ما بلغنا أخبارهم أصلاً، كذبوا رسلاً لم نعرفهم أصلاً، ولا يعلمهم إلا الله".[54]

من هنا فإن القرآن جعل الرواية جزءاً أساسياً في قبول الأحداث التاريخية، هذه التي جاءت في الكتب التي أنزلت من عند الله عز وجلّ، وإذا بين القرآن لنا في غير آية، أن كل الكتب التي سبقت قد حرفت أو غيرت..، فإنه لا يبقى إلا القرآن الكريم وما نقل عن رسول الله ﷺ، في إثبات ودحض المرويات التاريخية التي تعرضاً لذكرها.

---

[53] الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان للطبري عن تأويل آي القرآن**، بيروت، دار الفكر، 1988م، (187/13).

[54] الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق (68/7).

ولذلك نجد القرآن الكريم نعى على الذين يتبعون آباءهم دون النظر والتفكير - ولو لحظة- أن ما قام به أو قاله الآباء والأجداد قد يكون غير صحيح، فلفت القرآن الأنظار إلى هذه المسألة وركز عليها كثيرا، قال عز وجلّ: ﴿وإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتبِعُوا ما أَنزلَ اللّهُ قَالُواْ بلْ نتبِعُ ما أَلْفَينا علَيهِ آباءَنا أَولَو كَانَ آباؤُهُم لاَ يعقِلُونَ شيئاً ولاَ يهتدُونَ﴾ (البقرة: 170)، ﴿وقَالُواْ لَو شاءَ الرحمـنُ ما عبدناهُم ما لَهُم بِذَلِك مِن عِلْمٍ إِنْ هُم إِلا يخرُصُونَ. أَم آتيناهُم كِتاباً من قَبلِهِ فَهُم بِهِ مُستمسِكُونَ. بلْ قَالُواْ إِنا وجدنا اباءَنا علَى أُمةٍ وإِنا علَى آثَارِهِم مهتدُونَ. وكَذَلِك ما أَرسلْنا مِن قَبلِك فِي قَريةٍ من نذِيرٍ إِلا قَالَ مُترفُوها إِنا وجدنا آباءَنا علَى أُمةٍ وإِنا علَى آثَارِهِم مقْتدُونَ﴾ (الزخرف:22-23).

ولذلك وضع القرآن الكريم فرضية بسيطة لهم، وهي أنه يوجد احتمال -لا بد من اعتباره- بأن آباءهم كانوا مخطئين، أو كانوا في ضلال مبين.. ﴿ وإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتبِعُوا ما أَنزلَ اللّهُ قَالُواْ بلْ نتبِعُ ما أَلْفَينا علَيهِ آباءَنا أَولَو كَانَ آباؤُهُم لاَ يعقِلُونَ شيئاً ولاَ يهتدُونَ * ومثَلُ الذِين كَفَرُواْ كَمثَلِ الذِي ينعِقُ بِما لاَ يسمعُ إِلا دُعاءً ونِداءً صُم بُكْم عُمي فَهُم لاَ يعقِلُونَ﴾ (البقرة:171)، إذن ما هي إلا مقولات يرددو ا كالببغاوات دون دراسة أو تمحيص أو تفكير.

ولنأخذ مثالا كيف أن الله عز وجلّ أقام الحجة على قريش ومن تبعهم في ادعائهم، بأن النبي ﷺ قد تعلم القرآن والعلم قبل الوحي: ﴿وما كُنت تتلُو مِن قَبلِهِ مِن كِتابٍ ولاَ تخُطهُ بِيمِينِك إِذاً لارتاب الْمُبطِلُونَ﴾ (العنكبوت: 48)، إذن الثابت والمعلوم من سيرته ﷺ عندهم -وهو تاريخ لديهم معلوم- أنه لم يتعلم القراءة ولا الكتابة، فلم يكتب حرفاً واحداً ولم يقرأ سطراً واحداً، فمن أين أتى ذا الذي تحداهم به، فتاريخ محمد ﷺ الذي تعرفه قريش، يثبت أن النبي ﷺلم يتعلم على أيدي معلمين وكهنة وأحبار، كما تعلم غيره، وجاءوا بأشياء ادعوها..، فلم يقع ذلك من رسول الله ﷺ، ثم جاءت آية تثبت تاريخياً أن تعلم ما جاء به لم يقع خلال سني حياته الأربعين السابقة، قال عز وجلّ: ﴿قُل لَو شاءَ اللّهُ ما تلَوتُهُ علَيكُم ولاَ أَدراكُم بِهِ فَقَد لَبِثْتُ فِيكُم عُمُراً من قَبلِهِ أَفَلاَ تعقِلُونَ﴾ (يونس 16)، وقريش تدرك تماما أن ما تقوله هو

كفر وعناد ومهما قدم لهم الرسول ﷺ من أدلة واضحة بينة على صدق ما جاء به، فإ م لن يؤمنوا، ﴿ولَو نزلْنا علَيك كِتاباً فِي قِرطَاسٍ فَلَمسوه بِأَيدِيهِم لَقَالَ الَّذِين كَفَرواْ إِنْ هـذَا إِلا سِحر مبِين﴾ (الأنعام:7).

مثال آخر: ينقل القرآن مقالة لأهل الكتاب، مضمو ا: ﴿أَم تقُولُونَ إِن إِبراهِيم وإِسماعِيلَ وإِسحـاق ويعقُوب والأسباطَ كَانواْ هوداً أَو نصارى قُلْ أَأَنتم أَعلَم أَمِ اللّه ومن أَظْلَم مِمن كَتم شهادةً عِندَه مِن اللّهِ وما اللّه بِغافِلٍ عما تعملُونَ﴾ (البقرة: 140)، والجواب: من هو الأعلم إن كان هناك مجال للمقارنة أصلاً؟! ولحق أ م يعلمون أن مقالتهم غير صحيحة، وهم يكتمون الصواب، ثم جاء الجواب المفحم تاريخياً من خلال قوله عز وجلّ: ﴿يأَهلَ الْكِتابِ لِم تحآجونَ فِي إِبراهِيم وما أُنزِلَتِ التوراةُ والإنجِيلُ إِلا مِن بعدِهِ أَفَلاَ تعقِلُونَ * هأَنتم هؤُلاءِ حاججتم فِيما لَكُم بِهِ عِلم فَلِم تحآجونَ فِيما لَيس لَكُم بِهِ عِلْم واللّه يعلَم وأَنتم لاَ تعلَمونَ. ما كَانَ إِبراهِيم يهودِياً ولاَ نصرانِياً ولَكِن كَانَ حنِيفاً مسلِماً وما كَانَ مِن الْمشرِكِين﴾ (آل عمران:65-67).

نعم، متى أنزلت التوراة والإنجيل؟ وعلى من؟! فبداية تاريخ اليهودية والنصرانية، جاء مع أنبيائهم موسى وعيسى عليهما السلام، فمتى بعثا ومتى أنزلت عليهم الكتب؟! هل قبل إبراهيم أم بعده؟! إن كانت قبله فهذا جهل مطبق، وإن كانت بعده فكيف ينسب من جاء قبل لمن بعده؟! فهذا جدال من يدعي العلم ولا علم عنده، ولذلك جاء النص القرآني يقرعهم ويبكتهم على ادعائهم العلم، وا ادلة فيه، والحق أ م يجادلون فيما ليس لهم فيه علم؟!

مثال ثالث: ولذلك نجد النبي ﷺ أمام هذه المعطيات، يأمر الصحابة وأمته بعدم تصديق أهل الكتاب، فيما لم يقم عليه دليل صدق، وعدم تكذيبهم في حالة عدم قيام دليل التكذيب، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسرو ا بالعربية لأهل الإسلام. فقال رسول الله ﷺ: "لا تصدقُوا أَهلَ الْكِتابِ ولَا تكَذِّبوهم، وقُولُوا آمنا بِاللَّهِ وما أُنزِلَ إِلَينا الْآيةَ".[55]

---

[55] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب التفسير (4485).

وهذه منهجية متقدمة فإن الأحداث التاريخية لا يجوز إنكارها أو تصديقها إلا بعد أن يغلب على الظن أو يترجح لدينا جانب الصدق أو الكذب فيها، فإن تكذيب خبر ما أو تصديقه من غير دليل هو جهل، فلعله يظهر فيما بعد ما يؤيده أو ما ينقضه، وقد أقام النبي ﷺ الحجة على يهود وتكذيبهم في إنكارهم الرجم للزاني المحصن بالرجوع إلى المرويات التاريخية التي أثبتت كذ م، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أُتيَ رسُولُ اللهِ ﷺ بِيهُودِي ويهُودِيةٍ قَد أحدثَا جمِيعا فَقَالَ لَهُم ما تجِدُونَ فِي كِتابِكُم قَالُوا إِن أحبارنا أَحدثُوا تحمِيم الْوجهِ والتجبِيه قَالَ عبدُ اللهِ بنُ سلَامٍ ادعُهُم يا رسُولَ اللهِ بِالتوراةِ فَأُتِي بِها فَوضع أَحدُهُم يدهُ علَى آيةِ الرجمِ وجعلَ يقْرأُ ما قَبلَها وما بعدها فَقَالَ لَهُ ابنُ سلَامٍ ارفَع يدك فَإِذَا آيةُ الرجمِ تحت يدِهِ فَأَمر بِهِما رسُولُ اللهِ ﷺ فَرُجِما قَالَ ابنُ عُمر فَرُجِما عِند الْبلَاطِ فَرأَيتُ الْيهُودِي أَجنأَ علَيها".

5- المعقول:

إن أي فكر -يستحق أن يذكر في عالم الأفكار- ظهر على وجه الأرض، سواء كان من عند الله أو من وضع البشر باصطلاح العقول السليمة عليه، فإنه يعتمد على ثوابت ومتغيرات، الثوابت من أجل الأصالة والقياس عليها والانطلاق في آفاق أرحب، والمتغيرات لمعالجة المستجدات في واقع الناس وإيجاد الحلول المناسبة لها، من هنا فإن العقول التي خلق الله عز وجلّ لها قواسم مشتركة فيما بينها، سواء كان أصحا ا مؤمنين أم كفاراً، ذكوراً أم إناثاً..، وإلا فإنك لا تستطيع أن تبدأ حواراً أو تناقش إنساناً في أي مسألة مهما صغرت، فما لم يبدأ بالثوابت ومن ثم البناء عليها للوصول إلى الحق فلا حق ولا حقيقة، من هنا صار في عالم المعقول أشياء مسلمات وبديهيات من يناقش فيها كمسلمة يصبح ويمسي متهما في عقله، من هنا تعامل القرآن الكريم والسنة النبوية مع هذه الثوابت العقلية في كثير من الحالات، لبناء حالة فكرية منطقية تقبلها العقول وتسلم ا، للوصول إلى الحقيقة.

ومن هذه الأمثلة:

المثال الأول: انظر إلى قوله عز وجلّ: ﴿ما كَانَ لِبشرٍ أن يُؤتيهُ اللهُ الْكِتاب والْحُكْم والنُبوةَ ثُم يقُولَ لِلناسِ كُونُواْ عِباداً لي مِن دُون اللهِ ولَـكِن كُونُواْ ربانِيين بِما كُنتُم تُعلمُونَ الْكِتاب وبِما كُنتُم تدرُسُونَ * ولاَ يأْمُركُم أن تتخِذُواْ الْملاَئِكَةَ والنِبيين أرباباً أَيأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بعد إِذْ أَنتُم مسلِمُونَ﴾ (آل عمران: 79-80).

يعني هل يعقل أن إنسانا اصطفاه الله بالنبوة، وأعطاه كتاباً يؤيد دعواه، وزوده بالحكمة، ثم يستبد بالأمر وينقلب على منعمه ويدعي الألوهية من دون الله؟ إن أي حاكم حينما يختار شخصاً ويجعله موضع ثقته، ثم يستبد بالأمر دون سيده، فإن الناس تعجب لهذا النكران والجحود، كما أ ا تعجب من الاثنين معا من الحاكم والشخص المختار، فإن خللاً في كليهما حينما وقع الأمر، فخرجنا بنتيجة، أن الحاكم لا يعرف الأشخاص بشكل جيد، ولا فيمن يضع ثقته، كما أن هذا الشخص استطاع خداع الحاكم حتى حصل له ما أراد، وهنا نعود إلى الصورة السابقة، ونكرر السؤال هل يعقل لنبي أن يدعو الناس لعبادة غير الله، وهل هناك خلل في المصطفِي والمصطفَى؟ كلا وحاشا!، ونلاحظ أيضاً أن الآية القرآنية الكريمة، حملت عناصر التعليم والتعلم للبشرية، فإن الناس الذين درسوا وتعلموا على أيدي النبيين، قاموا بمهمة النبي ولم يدعو الناس إلى عبادة غير الله، فمن باب أولى أن لا يقع من النبيين المصطفين من عند الله.

وهذا الذي ذكروه في الآية قاله الله تعالى لنبيه عيسى عليه السلام: ﴿وإِذْ قَالَ اللهُ يعِيسى ابن مريم أأَنت قُلت لِلناسِ اتخِذُونِي وأُمي إِلَـهينِ مِن دُونِ اللهِ قَالَ سُبحانك ما يكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ ما لَيس لِي بِحق إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَد عِلِمتَهُ تعلَمُ ما فِي نفْسِي ولاَ أَعلَمُ ما فِي نفْسِك إِنك أنت علاَمُ الْغُيوبِ * ما قُلْتُ لَهُم إِلا ما أَمرتنِي بِهِ أَن اعبُدُواْ الله ربي وربكُم وكُنتُ علَيهِم شهيداً ما دُمتُ فِيهِم فَلَما توفيتنِي كُنت أَنت الرقِيب علَيهِم وأَنت علَى كُل شيءٍ شهِيد.﴾ (المائدة: 116-117) ونلاحظ رده عليه السلام بتكذيب ما جاء في الخبر أن أنبياء الله تعالى لا يمكن أن يقولوا أشياء من عند أنفسهم، أو أن يخالفوا الطريق الذي رسم لهم وحياً.

ولنأخذ مثالاً آخر، قال عز وجلّ: ﴿وإِذَا فَعلُواْ فَاحِشةً قَالُواْ وجدنا علَيها آباءَنا واللهُ أَمرنا بِها قُلْ إِن الله لاَ يأْمُر بِالْفَحشاءِ أَتقُولُونَ علَى اللهِ ما لاَ تعلَمُونَ * قُلْ أَمر ربي بِالْقِسطِ وأَقِيمُواْ وُجُوهكُم عِند كُلِّ مسجِدٍ وادعُوهُ مُخلِصِين لَهُ الدين كَما بدأَكُم تعُودُونَ﴾ (الأعراف: 28-29).

إذن مقالتهم تحمل دليلين -وذلك حسب ادعائهم- على استجاز م فعل الفاحشة: الأول: أ م وجدوا آباءهم مقيمين عليها، الثاني: أن الله عز وجلّ أمرهم ا.

أما الأول: فلا شيء، فإن فعل الفاحشة من قبل الآخرين والسابقين، لا يبرر فعلها من قبل المتأخرين، فلو كان السابقون لا يعقلون شيئاً، أو كانوا في ضلال مبين! ماذا سيحل م؟ ولذلك نجد آيات كثيرة حملت هذا المعنى، ونعت على من قلد الآباء والأجداد دون أن يعمل عقله، وأما الثاني: فإن العقل البشري يحيل أن يأمر الله الناس بالفحشاء والمنكرات، والله عز وجلّ يريد للناس الابتعاد عنها بل ويريد لهم فعل الخيرات، كيف يعقل أن يأمرهم الله ا ويعذ م عليها، فالله عز وجلّ يأمر بالقسط وعبادته ودعائه، فإن مصير البشرية عود على بدء، وسيقف كل واحد بين يدي الله عز وجلّ ليحاسب على ما اقترفت يداه.

مثال ثالث: أما حديث رسول الله ﷺ فإنه يحمل في ثناياه هذه المعاني ويركز عليها باعتبار أن العقول السليمة لا يمكن أن تتقبل هذه المقالة أو تلك إلا بالدليل والبرهان، فحديث رسول الله ﷺ له ضوء وهيبة يعرف ا، وتتعرفه قلوب العلماء قبل أبصارهم، وغير ذلك تنكره قلو م وتقشعر له أبدا م، فعن أبي حُميدٍ وعن أَبِي أُسيدٍ أن النبِي ﷺ قال: "إِذَا سمِعتُم الْحدِيثَ عني تعرِفُهُ قُلُوبُكُم وتلِينُ لَهُ أَشعارُكُم وأَبشارُكُم وترونَ أَنهُ مِنكُم قَرِيب فَأَنا أَولَاكُم بِهِ، وإِذَا سمِعتُم الْحدِيثَ عني تُنكِرُهُ قُلُوبُكُم وتنفِرُ أَشعارُكُم وأَبشارُكُم وترونَ أَنهُ مِنكُم بعِيد فَأَنا أَبعدُكُم مِنهُ".[56]

[56] أخرجه أحمد، **المسند** (425/5)، قال الهيثمي (علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1982م، ط3، رجاله رجال الصحيح.

ويؤكد النبي ﷺ أن الدين والأمة سيتعرضان إلى هزات عنيفة، وقد وضع ﷺ المعيار والمنهجية المتمثلة في الحفاظ على الأمة وأصولها، فعن عبد الله بن عمرو بن الْعاصِ أن رسُولَ اللهِ ﷺ قَال: كَيف بِكُم وبزمانٍ أو يُوشِكُ أَنْ يأتي زمانٌ يُغربلُ الناسُ فِيهِ غَربلَةً تبقَى حُثَالَةٌ مِن الناسِ قَد مرجت عُهُودُهُم وأَماناتُهم واختلَفُوا فَكَانُوا هكَذَا -وشبك بين أَصابِعِهِ- فَقَالُوا: وكَيف بِنا يا رسُولَ اللهِ؟ قَال: تأْخُذُونَ ما تعرِفُونَ، وتذَرُونَ ما تُنكِرُونَ، وتُقْبِلُونَ علَى أَمرِ خاصتِكُم وتذَرُونَ أَمر عامتِكُم".[57]

ونلاحظ أن النبي ﷺ يستثير الناحية العقلية في نفوس المسلمين حينما انكسفت الشمس فرد مقولة كانت معروفة عند العرب، فعن جابِرِ بنِ عبدِ اللهِ قَالَ كَسفَت الشمسُ علَى عهدِ رسُول اللهِ ﷺ...، ثُم قَالَ: وإِنهُم كَانُوا يقُولُونَ إِن الشمس والْقَمر لَا يخسِفَانِ إِلا لِموتِ عظِيمٍ وإِنهُما آيتانِ مِن آياتِ اللهِ يُرِيكُمُوهُما فَإِذَا خسفَا فَصلوا حتى تنجلِي"[58]، وعن النعمانِ بنِ بشِيرٍ عن النبِي ﷺ أَنهُ خرج يوما مُستعجِلًا إِلَى الْمسجِدِ وقَد انكَسفَت الشمسُ فَصلى حتى انجلَت ثُم قَالَ إِن أَهلَ الْجاهِلِيةِ كَانُوا يقُولُونَ إِن الشمس والْقَمر لَا ينخسِفَانِ إِلا لِموتِ عظِيمٍ مِن عُظَماءِ أَهلِ الْأَرضِ وإِن الشمس والْقَمر لَا ينخسِفَانِ لِموتِ أَحدٍ ولَا لِحياتِهِ ولَكِنهُما خلِيقَتانِ مِن خلْقِهِ يُحدِثُ اللهُ فِي خلْقِهِ ما يشاءُ فَأَيهُما انخسف فَصلوا حتى ينجلِي أَو يُحدِثَ اللهُ أَمرا"[59]، إذن ما هذه إلا مظاهر كونية لا علاقة لها بموت الأشخاص وحيا م وإنما يجريها الله على النحو الذي يريده عز وجلّ.

ولما أرد النبي ﷺ دخول الكعبة تبين له أن فيها مجموعة من التماثيل يزعمون أ ا لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ويصورو م وبأيديهم الأزلام يقتسمون ا، فرد النبي ﷺ ذلك، وكيف يعقل بأنبياء الله عز وجلّ أن يصوروا على هذه الشاكلة من فعل الجاهلية، فعن ابن عباسٍ رضي اللهُ عنهُما قال: إِن رسُولَ اللهِ ﷺ لَما قَدِم أَبى أَنْ

[57] أبو داود، **السنن**، كتاب الملاحم (4342)، وأخرج البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الصلاة (480) جزء منه.

[58] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الكسوف (904)، النسائي، **السنن الصغرى**، كتاب الكسوف (1478)، وأبو داود، **السنن**، كتاب الصلاة (1178).

[59] النسائي، **السنن الصغرى**، كتاب الكسوف (1485)، وابن ماجة، **السنن**، كتاب إقامة الصلاة (1262).

يدخُلَ الْبيت وفِيهِ الْآلِهةُ، فَأَمر بِها فَأُخرِجت، فَأَخرجُوا صُورةَ إِبراهِيم وإِسماعِيلَ فِي أَيدِيهما الْأَزلَامُ، فَقَالَ رسُولُ اللهِ ﷺ: قَاتلَهُم اللهُ أَما واللهِ لَقَد عِلمُوا أَنهُما لَم يستقْسِما بِها قَط".[60]

الخاتمة:

من خلال ما تقدم يبين لنا أن المنهجية المتبعة في النقد والتي تكفلت بحفظ ميراثنا إنما جاءت ا الأصول الشرعية ضمن أطر فائقة الدقة أعطت صورة واضحة ومتكاملة لمعالم تلك المنهجية، وإذا كان كذلك فإن هذه المنهجية يجب أن تشكل الأرضية المشتركة بين العلماء والمفكرين والباحثين في الدراسات الإسلامية، حتى لا يعيب فريق على آخر وتبدأ الا امات والا امات المضادة والتي لا تخلف إلا فرقة وشتاتاً، وتمترس كل فريق بما أوتي من علم من ومعرفة وإغلاق ما وُهِبنا من سمع كان علينا أن نستعمله في طاعة الله تعالى وحفظ دينه وصونه، إذن ينبغي أن يكون رائدنا في هذا الأمر الوصول للحق وليس الطعن في شخص فلان أو علان، فالغاية هي الذب عن سنة رسول الله ﷺ والدفاع عنها، فكما كانت غاية علمائنا السابقين -عندما وضعوا قواعد نقد السند والمتن ورد أحاديث كثير من الرواة ليسوا جديرين بحمل حديث رسول الله ﷺ وروايته- عدم وصول غير حديث رسول الله ﷺ إلى الأمة باعتباره وحيا حتى لا يتعبد الناس ر م بغير الوحي كذا ينبغي أن يكون رائد الباحثين في الدراسات النقدية الحديثية هذه الغاية، كما أن هذه القواعد يجب أن تطبق على كل منقول عن رسول الله ﷺ من خلال كتب الرواية باعتبار أن أصحا ا غير معصومين من الخطأ والزلل وليس لأحد قدسية خاصة تمنع الغير من نقده.

إن الاختلاف الحاصل في الحكم على الرواة والأسانيد -تجريحاً وتعديلاً وقبولاً ورداً- من قبل علمائنا يعطينا قدرة كبيرة على تحمل الاختلاف المتوقع في الحكم على

[60] البخاري، **الجامع الصحيح** ، كتاب الحج (1601)، وأبو داود، **السنن** ، كتاب المناسك (2027).

متن الحديث في ظل متغيرات ومستجدات جعلتنا نقف متسائلين لا متشككين أومشككين، وإذا استجاز البعض في هذا الزمان لنفسه أن يصحح أحاديث ويرد أخرى-من قبل رواة أسانيدها- بعد مرور عدة قرون على إطلاق الصحة والضعف على تلك الأحاديث مناقشا البخاري ومسلما والترمذي والنسائي وابن حبان وابن خزيمة والحاكم والخطيب والعراقي والهيثمي وابن حجر والسيوطي والمناوي...، فإنه لا يستجيز أن يرد الحديث من قبل النظر في متنه، وهذا لعمري خطل ما بعده خطل، وضرب للعقلية المسلمة التي تجر لأن تؤمن ببعض وتكفر ببعض، وإذا حق لنا هذا فأنا أضع بين أيدي علمائنا وطلبة العلم مجموعة من التساؤلات حول بعض الأحاديث، أرجو أن يتسع الصدر لهذه التساؤلات وهي:

أخرج الإمام مسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما أُسرِي ِبرسُول اللهِ ﷺ انْتُهي ِبهِ ِإلَى سِدرةِ الْمُنتهى وهِي ِفي السماءِ السادِسةِ ِإلَيها ينتهي ما ُيعرجُ ِبهِ مِن الْأَرضِ فَيقْبضُ ِمنها وِإلَيها ينتهي ما ُيهبطُ ِبهِ ِمن فَوقِها فَيقْبضُ ِمنها قَالَ: "ِإذْ يغشى السدرةَ ما يغشى" قَالَ: فَراش ِمن ذَهبٍ. قَالَ: فَأُعطِي رسُولُ ﷺ ثَلَاثًا؛ أُعطِي الصلَواتِ الْخمس، وأُعطِي خواِتيم سُورةِ الْبقَرةِ، وغُفِر ِلمن لَم ُيشرِك ِباللهِ ِمن أُمتِهِ شيئًا الْمُقْحِماتُ".[61]

فأين الإسراء الحادث في مكة -وقد أنزل قرآنا في سورة مكية- من خواتيم سورة البقرة والمتفق على أ ا مدينة بل خواتيمها من آخر ما نزل؟ وأين فرض الصلاة من خواتيم سورة البقرة؟!.

أدري أن بعض العلماء ذهب إلى تعدد الإسراء والمعراج وأنه وقع في مكة والمدينة[62]، إلا أن هذا التأويل ما هو إلا هروب من تناقض الأحاديث الواردة في المسألة.

---

[61] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الإيمان (173)

[62] انظر: ابن كثير، عماد الدين، **البداية والنهاية**، تحقيق د. أحمد ملحم ورفاقه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م، (3/112-1169).

حديث آخر: عن أبي هُريرة عن رسول اللهِ ﷺ قال: "لَولَا بَنُو إسرائِيلَ لَم يخْبُثْ الطعامُ ولَم يخنز اللحمُ، ولَولَا حواءُ لَم تخُن أُنثَى زوجها الدهر"[63]، ففساد الطعام وخنازة اللحم ما هي إلا من الخصائص التي خلقها في هذه الأشياء، فهل الأطعمة قبل وجود بني إسرائيل لم تكن تفسد؟ وهل اللحم لم يكن يخ قبل ذلك؟ وأما الخيانة فإليكم ما قاله ابن حجر: "فيه إشارة إلى ما وقع من حواء في تزيينها لآدم الأكل من الشجرة حتى وقع في ذلك، فمعنى خيانتها أ ا قبلت ما زين لها إبليس حتى زينته لآدم، ولما كانت هي أم بنات آدم أشبهها بالولادة ونزع العرق فلا تكاد امرأة تسلم من خيانة زوجها بالفعل أو بالقول، وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش حاشا وكلا، ولكن لما مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة وحسنت ذلك لآدم عد ذلك خيانة له، وأما من جاء بعدها من النساء فخيانة كل واحدة منهن بحسبها".[64]

أليس هذا مناقض لما جاء به القرآن الكريم من أن آدم وحواء كلاهما يتحمل مسؤولية الخروج من الجنة، بل آيات القرآن الكريم تركز على أن آدم هو صاحب المسؤولية الأول في هذا الشأن، وأن ما ذكر من تأويلات متهافتة يتفق مع وجهات نظر اليهود والنصارى حول مسؤولية الخروج من الجنة؟!.

حديث ثالث: أخرج الحافظ عبدالرزاق عن عائشة قالت: "كان نساء بني إسرائيل يتخذن أرجلاً من خشب يتشرفن للرجال في المساجد فحرم الله عليهن المساجد وسلطت عليهن الحيضة"، وعن ابن مسعود قال: "كان الرجال والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعا، فكانت المرأة لها الخليل تلبس القالبين تطول ما لخليلها فألقي عليهن الحيض، فكان ابن مسعود يقول: أخروهن حيث أخرهن الله"[65]، قال ابن حجر: "إسناد صحيح،... وهذا وأن كان موقوفاً فحكمه حكم الرفع لأنه لا يقال بالرأي."[66]

---

[63] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الرضاع (1471)، والبخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب أحاديث الأنبياء (3330)، وأحمد، **المسند** (304/3).

[64] ابن حجر، **فتح الباري** (368/6).

[65] الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م، ط2، (149/3).

[66] ابن حجر، **فتح الباري** (350/2).

ونحن نتساءل هنا ألا يناقض هذا المحسوس من واقعنا أن الحيض أمر فطري خلقه الله تعالى في النساء من أجل الإنجاب والولد؟ وألا يناقض هذا ما ورد عن رسول الله ﷺ[67] من أن الحيض قد كتبه الله تعالى على بنات آدم كلهن؟ فكيف يصبح عقوبة؟ وهذه العقوبة تشمل بنات آدم كلهن؟ فإذا قامت نساء بني إسرائيل بهذا الفعل فما ذنب نساء العالمين؟ وما المقصود من إلقاء الحيض عليهن هل لتبعد عن المسجد أياماً؟ فما بال بقية أيام الطهر؟.

وانظروا -بالله عليكم- كيف أزيل التعارض بين ما روي عن النبي ﷺ من أن الحيض مكتوب على بنات آدم وبين ما روي عن عائشة وابن مسعود رضي الله عنهما! قال ابن حجر: "قال الداودي: ليس بينهما مخالفة فإن نساء بني إسرائيل من بنات آدم، فعلى هذا فقوله بنات آدم عام أريد به الخصوص، قلت: ويمكن أن يجمع بينهما مع القول بالتعميم بأن الذي أرسل على نساء بني إسرائيل طول مكثه بهن عقوبة لهن لا ابتداء وجوده"[68]، قلت: قوله عام أريد الخصوص أي أن ما قاله النبي ﷺ بأن الحيض مكتوب على بنات آدم هو عام مخصوص ببنات بني إسرائيل؟! وأما التأويل الثاني فهل في حديث عائشة وابن مسعود ما يدل على طول فترة الحيض أو قصرها أم أنه نص على أن تسليط الحيض وابتدائه كان ببنات بني إسرائيل؟!.

حديث رابع: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إن اللهَ جل ذِكْرُهُ أَذِنَ لي أنْ أحدثَ عن دِيكٍ قد مرقَت رِجلاه الأرض وعُنُقُهُ مُنثَنِيةٌ تحت العرشِ، وهو يقول: سُبحانك، ما أعظَمك ربنا! فرد عليه: ما يعلَمُ ذَلِك من حلَف بي كَاذِباً"،[69] فهل يكتفى بتصحيح سند هذا الحديث دون النظر إلى متنه وما فيه من ركاكة واضحة في ألفاظه ومعانيه؟ وانظروا إلى قول ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى: "من علامات

---

[67] انظر البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الحيض (294).

[68] ابن حجر، **فتح الباري** (400/1).

[69] الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق عوض الله، وعبد المحسن إبراهيم، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ، (220/7)، والحاكم، محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، بيروت، دار المعرفة، (297/4)، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه الألباني، محمد بن ناصر، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1985م، ط4، (231/1).

الحديث الموضوع سماجة الحديث وكونه مما يسخر منه كحديث: "إن لله ديكا عنقه مطوية تحت العرش ورجلاه في التخوم.."[70]

حديث خامس: عن عُروة عن عائِشةَ رضِي اللهُ عنها أنها قالت: أولُ ما بُدِئ بِهِ رسُولُ اللهِ ﷺ مِن الْوحي الرؤيا الصادِقةُ فِي النومِ...، ثُم انطلَقت بِهِ خدِيجةُ حتى أتت بِهِ ورقةَ بن نوفل -وهُو ابنُ عم خدِيجةَ أخُو أبِيها وكانَ امرأً تنصر فِي الْجاهِلِيةِ وكانَ يكْتُبُ الْكِتاب الْعربِي فيكْتُبُ بِالْعربِيةِ مِن الْإِنجِيل ما شاءَ اللهُ أنْ يكْتُب وكانَ شيخا كبِيرا قد عمِي- فقالت لهُ خدِيجةُ: أي ابن عم! اسمع مِن ابنِ أخِيك. فقالَ ورقةُ: ابن أخِي! ماذا ترى؟ فأخبرهُ النبِي ﷺ ما رأى. فقالَ ورقةُ: هذا الناموسُ الذِي أُنزِلَ على مُوسى، يا ليتنِي فِيها جذعا أكُونُ حيا حِين يُخرِجُك قومُك. فقالَ رسُولُ اللهِ ﷺ: أومُخرِجِي هُم؟ فقالَ ورقةُ: نعم، لم يأتِ رجُلٌ قط بِمِثْل ما جِئْت بِهِ إلا عُودِي، وإِنْ يُدرِكْنِي يومُك أنصُرك نصرا مُؤزرا. ثُم لم ينشب ورقةُ أنْ تُوُفي، وفتر الْوحيُ فترةً حتى حزِنَ النبِي ﷺ فِيما بلغنا حُزنا غدا مِنهُ مِرارا كي يتردى مِن رُءُوسِ شواهِقِ الْجِبال، فكُلما أوفى بِذِروةِ جبلٍ لِكي يُلْقِي مِنهُ نفْسهُ تبدى لهُ جِبرِيلُ، فقالَ: يا مُحمدُ! إِنك رسُولُ اللهِ حقا. فيسكُنُ لِذلِك جأْشُهُ وتقِر نفْسُهُ فيرجِعُ، فإِذا طالت عليهِ فترةُ الْوحي غدا لِمِثْل ذلِك، فإِذا أوفى بِذِروةِ جبلٍ تبدى لهُ جِبرِيلُ فقالَ لهُ مِثْلَ ذلِك".[71]

وهنا لا بد من طرح بعض التساؤلات: كيف يرجع النبي ﷺ في أمر النبوة والاطمئنان إليها إلى رجل من النصارى أو حتى علمائهم؟ أليس هذا متفق مع مقولة قريش في أن معلم النبي ﷺ بشر، ﴿ولقد نعلمُ أنهُم يقُولُونَ إِنما يُعلمُهُ بشر لسانُ الذِي يُلْحِدُونَ إِليهِ أعجمِي وهـذا لِسانٌ عربِي مبِين﴾ (النحل:103)؟! وهل الحالة التي تحل بالنبي أي نبي تدفعه إلى الطيش ومحاولة الانتحار والتردي من فوق رؤوس الجبال؟ وهل يترك النبي بعد أن ينبأ فترة قد تصل إلى ثلاث سنوات على رأي بعضهم[72] دون أن يخبر بمراد الله تعالى؟ ولننظر إلى ما سطره بعض علماء الحديث في الرد على هذه

---

[70] ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق محمود مهدي الاستانبولي، ص (64).

[71] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب التعبير (6982)، وأحمد، **المسند** (233/6).

[72] انظر: ابن حجر، **فتح الباري** (27/1).

التساؤلات؛ قال ابن حجر: قوله هنا: حتى حزن النبي ﷺ فيما بلغنا، القائل فيما بلغنا هو الزهري، ومعنى الكلام أن في جملة ما وصل إلينا من خبر رسول الله ﷺ في هذه القصة وهو من بلاغات الزهري وليس موصولاً، وقال الكرماني: هذا هو الظاهر ويحتمل أن يكون بلغه بالإسناد المذكور، ووقع عند ابن مردويه في التفسير من طريق محمد بن كثير عن معمر بإسقاط قوله: "فيما بلغنا"، ولفظه: "فترة حزن النبي ﷺ منها حزناً غدا منه" إلى آخره، فصار كله مدرجا على رواية الزهري وعن عروة عن عائشة، والأول هو المعتمد، قوله فيها "فإذا طالت عليه فترة الوحي" قد يتمسك به من يصحح مرسل الشعبي في أن مدة الفترة كانت سنتين ونصفاً كما نقلته في أول بدء الوحي، ولكن يعارضه ما أخرجه ابن سعد من حديث ابن عباس بنحو هذا البلاغ الذي ذكره الزهري، وقوله: "مكث أياماً بعد مجيء الوحي لا يرى جبريل فحزن حزناً شديداً، حتى كاد يغدو إلى ثبير مرة، وإلى حراء أخرى، يريد أن يلقي نفسه، فبينا هو كذلك عامدا لبعض تلك الجبال إذ سمع صوتاً فوقف فزعاً، ثم رفع رأسه، فإذا جبريل على كرسي بين السماء والأرض متربعاً يقول: يا محمد! أنت رسول الله حقاً، وأنا جبريل، فانصرف وقد أقر الله عينه وانبسط جأشه ثم تتابع الوحي"، فيستفاد من هذه الرواية تسمية بعض الجبال التي أ مت في رواية الزهري وتقليل مدة الفترة والله أعلم..، قال الإسماعيلي: موه بعض الطاعنين على المحدثين فقال: كيف يجوز للنبي أن يرتاب في نبوته حتى يرجع إلى ورقة ويشكو لخديجة ما يخشاه؟ وحتى يوفى بذروة جبل ليلقي منها نفسه على ما جاء في رواية معمر؟ قال: ولئن جاز أن يرتاب مع معاينة النازل عليه من ربه فكيف ينكر على من ارتاب فيما جاءه به مع عدم المعاينة؟ قال: والجواب أن عادة الله جرت بأن الأمر الجليل إذا قضى بإيصاله إلى الخلق أن يقدمه ترشيح وتأسيس، فكان ما يراه النبي ﷺ من الرؤيا الصادقة ومحبة الخلوة والتعبد من ذلك، فلما فجئه الملك فجئة بغتة أمر خالف العادة والمألوف فنفر طبعه البشرى منه، وهاله ذلك، ولم يتمكن من التأمل في تلك الحال، لأن النبوة لا تزيل طباع البشرية كلها، فلا يتعجب أن يجزع مما لم يألفه وينفر طبعه منه، حتى إذا تدرج عليه وألفه استمر عليه، فلذلك رجع إلى أهله التي ألف تأنيسها له فأعلمها بما وقع له فهونت عليه

خشيته بما عرفته من أخلاقه الكريمة وطريقته الحسنة، فأرادت الاستظهار بمسيرها به إلى ورقة لمعرفتها بصدقه ومعرفته وقراءته الكتب القديمة، فلما سمع كلامه أيقن بالحق واعترف به، ثم كان من مقدمات تأسيس النبوة فترة الوحي ليتدرج فيه ويمرن عليه، فشق عليه فتوره إذ لم يكن خوطب عن الله بعد أنك رسول من الله ومبعوث إلى عباده، فأشفق أن يكون ذلك أمر بدئ به ثم لم يرد استفهامه فحزن لذلك، حتى تدرج على احتمال أعباء النبوة والصبر على ثقل ما يرد عليه فتح الله له من أمره بما فتح،..ثم أشار إلى أن الحكمة في ذكره ﷺ ما اتفق له في هذه القصة أن يكون سببا في انتشار خبره في بطانته ومن يستمع لقوله ويصغى إليه، وطريقا في معرفتهم مباينة من سواه في أحواله لينبهوا على محله، قال: وأما إرادته إلقاء نفسه من رءوس الجبال بعدما نبئ فلضعف قوته عن تحمل ما حمله من أعباء النبوة، وخوفاً مما يحصل له من القيام ا من مباينة الخلق جميعا، كما يطلب الرجل الراحة من غم يناله في العاجل بما يكون فيه زواله عنه ولو أفضى إلى إهلاك نفسه عاجلاً، حتى إذا تفكر فيما فيه صبره على ذلك من العقبى المحمودة صبر واستقرت نفسه. قلت: أما الإرادة المذكورة في الزيادة الأولى ففي صريح الخبر أ ا كانت حزنا على ما فاته من الأمر الذي بشره به ورقة وأما الإرادة الثانية، بعد أن تبدى له جبريل وقال له: إنك رسول الله حقا فيحتمل ما قاله، والذي يظهر لي أنه بمعنى الذي قبله، وأما المعنى الذي ذكره الإسماعيلي فوقع قبل ذلك في ابتداء مجيء جبريل، ويمكن أن يؤخذ مما أخرجه الطبري من طريق النعمان بن راشد عن ابن شهاب فذكر نحو حديث الباب وفيه "فقال لي: يا محمد! أنت رسول الله حقاً. قال: فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل" أي من علوه"[73].

أردت أن أنقل الكلام بطوله حتى يبين لنا ما فيه من ضعف وتناقض، فذهاب ابن حجر إلى أن التردي كان قبل النبوة هو مناقض لما جاء في حديث ابن عباس الذي نقله أن هذا حدث بعد النبوة وليس قبلها، كما أن الهم مخالف للفعل فالرواية تصور النبي ﷺ وهو قائم بالفعل لا أنه خطر على باله والدليل على ذلك ظهور جبريل له يهدأ من

[73] ابن حجر، **فتح الباري** (360/12).

روعه، أما ذهاب النبي إلى ورقة بن نوفل أما كان حري م أن يذكروا ما رواه ابن إسحاق في سيرته بسند صحيح -والذي أعرضوا عن ذكره!- قال: حدثني وهب بن كيسان مولى آل الزبير قال: سمعت عبدالله بن الزبير وهو يقول لعبيد ابن عمير بن قتادة الليثي: حدثنا يا عبيد! كيف كان بدء ما ابتدئ به رسول الله ﷺ من النبوة حين جاءه جبريل عليه السلام؟ قال: فقال عبيد وأنا حاضر يحدث عبدالله بن الزبير ومن عنده من الناس...، الحديث وفيه ثم قامت -أي خديجة- فجمعت عليها ثيا ا ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل -وهو ابن عمها، وكان ورقة قد تنصر وقرأ الكتب وسمع من أهل التوراة والإنجيل- فأخبرته بما أخبرها به رسول الله ﷺ أنه رأى وسمع فقال ورقة بن نوفل: قدوس، قدوس، والذي نفس ورقة بيده لئن كنت صدقتيني يا خديجة! لقد جاءه الذي كان يأتي موسى، وإنه لنبي هذه الأمة، فقولي له: فليثبت. فرجعت خديجة إلى رسول الله ﷺ، فأخبرته بقول ورقة بن نوفل، فلما قضى رسول الله ﷺ جواره وانصرف صنع كما كان يصنع بدأ بالكعبة فطاف ا، فلقيه ورقة بن نوفل وهو يطوف بالكعبة، فقال: يا ابن أخي! أخبرني بما رأيت وسمعت، فأخبره رسول الله ﷺ، فقال له ورقة: والذي نفسي بيده إنك لنبي هذه الأمة، وقد جاءك الذي جاء موسى، ولتكذبنه ولتؤذينه ولتخرجنه ولتقاتلنه، ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرن الله نصرا يعلمه، ثم أدنى رأسه منه فقبل يافوخه ثم انصرف رسول الله ﷺ إلى م له"[74]، أليست هذه الرواية حري ا أن تحل لنا الإشكال؟!.

وصلى الله وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

[74] ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وزملائه، بيروت: دار الخير، 1992، (191/1).

قراءة في استدراكات
أم المؤمنين عائشة على روايات الصحابة

ليلى رامي*

مقدمة

يرجع تاريخ بدء عملية نقد متن الحديث إلى عهد النبي ﷺ عندما كانت أحاديثه تصل إلى الصحابة، وكانوا يريدون التثبت من عدم خطأ ناقل الرواية بعد سماعه من رسول الله. واستمرت هذه العملية بعد وفاته ﷺ بشكل واضح مخافة أن يقول رسول الله ﷺ ما لم يقله، فاشتهر بعض أعلام الصحابة - الذين كانوا يمثلون عناصر النخبة المثقفة في المجتمع الإسلامي آنذاك- بالاشتغال بنقد متون الأحاديث. وكان من بين أولئك أم المؤمنين عائشة، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم جميعاً. إلا أن عائشة كانت أكثر الصحابة انتباها إلى ما طرأ على متون بعض الأحاديث من تغير أو وهم، أو خطأ، أو نسيان، فاستدركت على عدد من الصحابة في بعض الروايات.

والاستدراك[1] بشكل عام هو عبارة عن عملية يقوم بها شخص تكون مكملة لنشاط قام به غيره في المجال نفسه. أما استدراكات أم المؤمنين عائشة على روايات الصحابة فلا تعني إكمال نشاط فكري ناقص وإنما تناولت عائشة تلك المادة الحديثية فأدخلت عليها تعديلات سواء بالتعليق عليها أو بالإتيان بأحاديث جديدة تقوي بها نقدها لتلك الأحاديث، وقد عرفت هذه العملية عند المحدثين فيما بعد بنقد المتن.

---

* باحثة جزائرية تحضر لدرجة الدكتوراه في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، leilarami@hotmail.com

[1] استدرك الشيئ بالشيئ: حاول إدراكه به. واستعمل هذا الأخفش في أجزاء العروض فقال: لأنه لم ينقص من الجزء شيئ فيستدركه. الإدراك اللحوق، تدارك القوم: تلاحقوا، أي لحق آخرهم أولهم. الإستدراك: رفع توهم حصل من كلام سابق. أنظر مادة أدرك في:

- ابن منظور الإفريقي المصري. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط10، 1410ﻫ/1990م.
- الزبيدي، محمد مرتضى الزبيدي. **تاج العروس**، بيروت: المطبعة الخيرية، ط 1، 1306ﻫ.

هذا، وقامت الباحثة -من خلال تلك المادة التي تركتها لنا أم المؤمنين عائشة الصديقة، التي جمعها **الزركشي** دون أن يجزم بحصر كل استدراكاتا- في كتا ا استدراكات أم المؤمنين عائشة على روايات الصحابة، بالتمهيد لموقع عائشة في الوسط النخبوي بعد وفات النبي ﷺ. ثم قامت الباحثة بدراسة وتحليل الروايات المتوفرة حسب التقسيم الفقهي لترتيب الأحاديث، وركزت على النصوص الصحيحة في كلتا الحالتين، أي الحديث الأصلي الذي استدركت عليه عائشة، والحديث المستدرك، واضطرت أحياناً في بعض الأحاديث إلى اللجوء إلى روايات غير صحيحة لما تحمله من فائدة لتدعيم تحليل، أو شرح معين يزيل تعارضاً، أو التباساً بين الحديثين الصحيحين.

كما حاولت استخراج المنهجية التي لم تتناولها الدراسات التي تعرضت لموضوع البحث بشكل مباشر أو غير مباشر. تلك المنهجية التي تساعدنا على وضع ضوابط ومعايير النقد التي نحتاجها أثناء تعاملنا بالخصوص مع الأحاديث الصحيحة عند تعارض بعضها مع البعض. وتشمتل هذه المنهجية قسمين، سأتعرض في القسم الأول إلى البديهيات التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار أثناء تعاملنا مع الصحابة الرواة للتمييز بين العدالة والعصمة. أما القسم الثاني فهو خاص باستنتاج القواعد أو المقاييس التي اعتمدت عليها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في استدراكاتا.

أولاً: موقع عائشة النخبوي بعد وفاة النبي ﷺ

بفضل المكانة الاجتماعية التي كانت تعيشها عائشة رضي الله عنها والعناية الأبوية والنبوية قبل زواجها بالمصطفى[2] وبعد زواجها به ﷺ بفضل هذه العناية اكتسبت عائشة

[2] كما جاء في الحديث الذي رواه البخاري في أن قرار زواجه منها جاء من عند الله. أنظر:

- العسقلاني، الإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، لاهور: دار نشر الكتب الإسلامية، 1401هـ/1981م، رواه البخاري في كتاب التعبير، ج12، ح7012. وفي رواية أخرى عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: "أُريتك في المنام مرتين ورجل يحملك في سرقة من حرير فيقول: هذه امرأتك، فأقول: إن يكن هذا من عند الله عز وجل يمضه". وفي رواية عن حبيب مولى عروة قال:" لما ماتت خديجة حزن عليها النبي ﷺ حزنا شديدا، فبعث الله جبريل فأتاه بعائشة في مهد فقال: يا رسول الله هذه تذهب بعض حزنك وإن في هذه خلفا من خديجة ثم ردها، فكان رسول الله يختلف إلى بيت أبي بكر ويقول يا أم رومان استوصي بعائشة خيرا واحفظيني فيها، فكان لعائشة بذلك م لة ثم أهلها ولا يشعرون بأمر الله فيها.

شخصية سليمة وأكثر توازنا، فصارت ذات عقلية متفتحة معتدلة فريدة في عصرها، خاصة في وسط النساء، لا تخشى في جرأتا أو نقاشها أو استفسارها إلا الله. تطورت هذه المكتسبات بعد زواجها من رسول الله ﷺ، فكانت أقرب الناس إليه فحصلت بذلك على أسباب حسن التلقي عن رسول الله ﷺ لعلمه النظري والتطبيقي، تعلمت كيف تستقل برأيها عندما يتعلق الأمر بإرضاء الله عز وجل، فلقد رفضت أن تستشير أبويها عندما عرض عليها الاختيار بين الحياة الدنيا وزينتها وبين الله ورسوله والدار الآخرة، ولم يعترض المصطفى ﷺ على رد فعلها.[3]

وتعلمت منه كيف تعبد الله على بصيرة، فلم يمنعها حبها لرسول الله وطاعتها له من الاستفسار والنقاش، فلقد ساهم الرسول ﷺ بشكل خاص في تنمية قدراتا العقلية بدل كبتها، فكانت من بين ثمار ذلك الجهد فيها أ ا لا تأخذ من رسول الله ذلك العلم بشكل تقليدي، بل سمح لها -بتكوينه لها- بأن تنقل عنه ذلك العلم بشكل دقيق، وساعدها على تمحيص ما تعلمته من مناقشتها له واستفساراتا منه، مثلما تدل عليه بعض الروايات.

روي عن عبد الرحمن ابن سعيد بن وهب الهمداني أنه قال: تقول عائشة: سألت رسول الله عن هذه الآية ﴿والذِين يؤتونَ ما آتوا وقُلُوبهم وجِلَةٌ أَنهم إِلىَ رِبهم راجِعونَ﴾ (المؤمنون: 60)، قالت عائشة: أهم الذين يشربون الخمر ويسرقون؟ قال رسول الله ﷺ:

فأتاهم رسول الله ﷺ يوما في بعض ما كان يأتيهم وكان لا يخطئه يوما واحدا أن يأتي إلى بيت أبي بكر منذ أسلم إلى أن هاجر فيجد عائشة متسترة بباب دار أبي بكر تبكي بكاء حزينا. فسألها فشكت أمها فذكرت أ ا تولع ا، فدمعت عينا رسول الله ودخل على أم رومان فقال: يا أم رومان ألم أوصك بعائشة تحفظيني فيها فقالت يا رسول الله إ ا بلغت الصديق عني وأغضبته علينا فقال النبي ﷺ: وإن فعلت قالت أم رومان: لا جرم لا سؤتا أبدا". أنظر:

- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري (ت 230)، **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، ج 8 ، ص 78. (سرقة من حرير: قطعة من جيد الحرير) أنظر
- ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط10، 1410ه /1990م، ج1، مادة سرق، ص157. إن هذه المقدمة الأولى لخطبة عائشة لها وقفة خاصة، فإن دلت على شيء إنما تدل على أهمية هذا الزواج، و هذا ما يجعل عائشة تحت عناية الرسول.

[3] النووي. **صحيح مسلم بشرح النوويّ**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1404ه/1984، رواه مسلم، كتاب الطلاق، باب بيان أن تخيره امرأته لا يكون طلاقاً إلا بالنية، ج 10، ص178.

"لا يا بنت الصديق، ولكنهم الذين يصومون ويصلون ويتصدقون وهم يخافون أن لا يتقبل منهم أولئك الذين يسارعون في الخيرات[4]، وأمثلة أخرى لا مجال لذكرها.

تخرجت عائشة من مدرسة الرسول ﷺ، وهي مرباة بتربية رفيعة وعقلية فذة أهلتها لتتحمل مسؤولية وموقعاً فعالاً في مجتمعها بعد أن توفي عنها النبي ﷺ، وذلك في الثامنة عشرة من عمرها. وتجلت بوضوح ثمار جهود المصطفى في تكوينها، امتدت إلى ما بعد وفاته، حيث تأهلت لأن تكون من بين 14 صحابي الذي اشتهروا بالفتاوى والأحكام وتكلموا في الحلال والحرام.

مستواها العلمي

أجمع الأئمة المحدثون من المتقدمين والمتأخرين على أن أم المؤمنين عائشة كانت من أكبر فقهاء الصحابة، جمعت بين علم الرواية وعلم الدراية، لذلك كان كبار الصحابة يرجعون إليها في مسائل كثيرة،[5]. عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: ما رأيت أحداً أعلم بسنن رسول الله ﷺ، ولا أفقه في الرأي إن احتيج إلى رأيه، ولا أعلم بآية فيما نزلت، ولا فريضة، من عائشة.[6] وقال مسروق: "لقد رأيت مشيخة أصحاب رسول الله ﷺ يسألو ا عن الفرائض".[7] وقال عنها معاوية: "والله ما سمعت قطّ أبلغ من عائشة إلا رسول الله". وعن أبي موسى قال: "ما أشكل علينا أصحاب محمد ﷺ حديث قط

---

[4] بن عيسى، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة. **سنن الترمذي**، تحقيق د. مصطفى محمد حسين الذهبي، القاهرة: دار الحديث ط1، 1419هـ/ 1999م) رواه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، ج5، ح 3175.

[5] فايز الدخيل، الشيخ سعيد فايز الدخيل. **موسوعة عائشة أم المؤمنين**-حياتا وفقهها، دار النفائس، ط 1414هـ/1993 م، ص 88.

[6] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج 2، ص 375 .

[7] المرجع السابق**،** ص 374. وانظر:

- الزركشي، الإمام بدر الدين الزركشي. **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة،** تحقيق سعيد الأفغاني، بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي 1985م**،** ص 58. وانظر:

بن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت 1089هـ). **شذرات الذهب** في **أخبار من ذهب،** بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج1، ص 62-63.

فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً".[8] وقال عطاء بن أبي رباح: "كانت عائشة من أفقه الناس، وأحسن الناس رأياً في العامة"، وقال عروة: "ما رأيت أحداً أعلم بفقه، ولا بطب، ولا بشعر، من عائشة، ولو لم يكن لعائشة من الفضائل إلا قصة الإفك لكفى ا فضلاً، فإ ا نزل فيها من القرآن ما يتلى إلى يوم القيامة".[9] وانفردت عائشة ببعض الآراء الفقهية خالفت فيها جمهور الصحابة، ومن أتى بعدهم، ومن ذلك صلاتها بصلاة الإمام، وهي في بيتها، وهو في المسجد. عن عبد الرزاق عن إبراهيم بن محمد عن عبد الحميد بن سهيل عن القاسم بن محمد عن عائشة أ ا كانت تصلي بصلاة الإمام في بيتها وهو في المسجد[10]، وغير ذلك من القضايا.

علمها بالقرآن

أما عن علمها بالقرآن الكريم، فقالت عائشة: "وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده".[11] وسبق وأن رأينا كيف كانت تستفسر النبي ﷺ عن تفسير بعض الآيات.

ولقد كان لها منهج خاص في تفسير القرآن الكريم "فقد كانت تحرص أن تظهر اتفاق آيات القرآن فيما بينها، واتساقها وانسجامها، فترد الآيات إلى آيات أخرى، وتفسر القرآن بالقرآن، فقد سألها عروة عن قوله تعالى: ﴿وإنْ خِفْتم أنْ لَا تقْسِطُوا فِي الْيتامى فَانكِحوا ما طَاب لَكُم مِن النساءِ مثْنى وثُلَاثَ ورباع﴾ (النساء: 3). فقالت: "يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله، فيعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا أعلى سنتهن في الصداق، وأمروا أن ينكحوا

---

[8] أخرجه الترمذي، كتاب المناقب، ح3883، ج5 و قال: حسن صحيح غريب.

[9] مبيض، محمد سعيد مبيض. **موسوعة حياة الصحابيات،** أدلب، سوريا: مكتبة الغزالي، ط 1، 1410هـ/1990م، ص 562، 564.

[10] بن همام، الحافظ الكبير أبو بكر عبد الرزاق بن همّام الصنعاني (ت 211)، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط 2، 1983م، رواه في كتاب الصلاة، باب الرجل يصلي وراء الإمام خارجاً من المسجد، ا لد 3، ح 4883، ص 82 .

[11] سعيد فايز الدخيل، **موسوعة عائشة أم المؤمنين**-حيا تا وفقهها، ص 83 .

ما طاب لهم من النساء سواهن". قال عروة: قالت عائشة: "ثم إن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية، فأنزل الله ﴿يستفْتونك فِي النساءِ قُلِ الله يفْتِيكُم فِيهِن وما يتلَى علَيكُم فِي الْكِتابِ فِي يتامى النساءِ اللاتِي لَا تؤتونهن ما كُتِب لَهن وترغَبونَ أَنْ تنكِحوهن﴾ (النساء: 127)، "والذي ذكر الله أنه يتلى عليكم في الكتاب الآية الأولى التي قال فيها ﴿وإِنْ خِفْتم أَنْ لَا تقْسِطُوا فِي الْيتامى فَانكِحوا ما طَاب لَكُم مِن النساءِ مثْنى وثُلَاثَ ورباع﴾ قالت عائشة: "وقول الله في الآية الأخرى ﴿وترغَبونَ أَنْ تنكِحوهن﴾ يعني هي رغبة أحدكم ليتيمته التي تكون في حجره حين تكون قليلة المال والجمال، فنهوا أن ينكحوا ما رغبوا في مالها من يتامى النساء إلا بالقسط، من أجل رغبتهم عنهن".[12]

عائشة المحدّثة

قال الحاكم أبو عبد الله: روى عنها جمع من الصحابة والتابعين، وبلغ ما روي عنها عن رسول الله ﷺ 2210 حديثاً (كما ذكر بقي بن مخلد وابن حزم)[13]، منها 174 حديثاً متفقاً عليها عند الشيخين، وانفرد البخاري منها بـ 54 حديثاً، ومسلم بـ 69 حديثاً، والباقي في الصحاح والسنن والمعاجم والمسانيد، وعدها ابن حزم في المرتبة الرابعة من بين الصحابة المكثرين للرواية.[14]

---

[12] **فتح الباري،** رواه البخاري، في كتاب الشركة، باب شركة اليتيم وأهل الميراث،ج5، ح 2494.

[13] وقد جمع ابن حنبل لها في مسنده 2405 حديثا أنظر:

- بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل** (164 – 241هـ)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1/ 1421هـ-2001م، الفهارس العامة ج50، ص5- 39. انظر أيضاً:
- ابن مخلد، بقي بن مخلد القرطبي (276). **عدد ما لكل واحد من الصحابة من الحديث،** تحقيق د. أكرم ضياء العمري، (ط 1/ 1404هـ/ 1984م) ص17 –168.
- ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد بن عبد الله بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي (456هـ). **أسماء الصحابة وما لكل واحد منهم من العدد،** تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني، الرياض: مكتبة القرآن، ط 1991، ص 32-95.

[14] **مرويات أم المؤمنين عائشة** في **التفسير**، ص 9. وانظر:

- الذهبي، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ). **سير أعلام النبلاء**، حققه شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ /1985م، 139/2.

أخذت عائشة علمها عن رسول الله ﷺ مباشرة قولاً وعملاً وتقريراً، وعن أبيها أبي بكر، وعن عمر بن الخطاب، وسعد بن أبي وقاص، وحمزة بن عمرو الأسلمي رضي الله عنهم. وقد روت عن النساء أيضاً، فروت عن سيدة النساء فاطمة الزهراء، وعن جذامة بنت وهب رضي الله عنهما.[15] أما من أخذوا عنها رجالاً ونساءً فهم كثيرون.[16] وكان من الآخذين عن عائشة الذين لا يكادون يتجاوزون قولها، المتفقهين ا، القاسم بن محمد بن أبي بكر ابن أخيها، وعروة بن الزبير ابن أختها أسماء. ومن النساء من روت عنها مثلاً زينب بنت أبي سلمة المخزومية الصحابية المعروفة، وخيرة أم الحسن البصري، وحفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر، وصفية بنت أبي عبيد، وعائشة بنت طلحة التيمية، وعمرة بنت عبد الرحمن، ومعاذة العدوية، وأم كلثوم بنت أبي بكر -أخت عائشة لأبيها- و ية مولاة سيدنا أبي بكر الصديق، وجسرة بنت لجاجة، وذفرة بنت غالب، وغيرها كثيرات.[17]

ومن الصحابة الذين عرفوا بروايتهم للحديث كانوا يترددون عليها لمراجعة محفوظاتم. "فقد كان أبو هريرة يأتي إلى مكان قريب من حجرة عائشة رضي الله عنها فيحدث، فعن هشام عن أبيه قال كان أبو هريرة يحدث ويقول اسمعي يا ربة الحجرة اسمعي يا ربة الحجرة وعائشة تصلي...[18] حتى يطمئن إلى صحة الحديث عندما تقر عليه عائشة المحدثة الفقيهة الحافظة. وهذا لا يقدح في ضبط أبي هريرة بل العكس يرفع من شأنه في نظرنا، لأنه يتحرى الدقة والحرص الشديد على حديث رسول الله ﷺ. كما يدل على مستوى الوعي الذي وصل إليه الصحابي في تعامله مع المرأة الفقيهة. مستوى اكتسبوه من مدرسة النبوة تلك المدرسة التي علمتهم احترام رأي الكفء بغض النظر عن كونه رجل أو امرأة. كانت عائشة من كبار علماء الصحابة ا تهدين. قال ابن قيم الجوزية في إعلام الموقّعين: والذين حفظت عنهم

---

[15] يوسف المزي. الحافظ أبو الحجاج. (ت742هـ)، **ذيب الكمال في أسماء الرجال**، حققه د. بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1413هـ /1992م، ا لد 35، ص 227.

[16] المرجع السابق، ص 228-233. وانظر الذهبي، **سير أعلام النبلاء** ، الجزء 2، ص 136-137.

[17] المرجع السابق ، ج 35، ص 227-234 .

[18] رواه مسلم، في كتاب **الزهد والرقائق**، ح 2493 .

الفتوى من الصحابة مائة ونيف وثلاثون نفساً، ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر.[19]

وعن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال: كانت عائشة قد اشتغلت بالفتوى في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وهلم جراً، إلى أن ماتت يرحمها الله[20]. ولقد كانت عائشة تجتهد في المسائل التي لا تجد لها نصاً صريحاً، حتى قال عنها عبد الرحمن بن أبي سلمة: "ما رأيت أحداً أعلم بسنن رسول الله ﷺ، ولا أفقه في رأي إن احتيج إلى رأيه، ولا أعلم بآية فيما نزلت، ولا فريضة، من عائشة".[21]

في المرحلتين السياسيتين، عهد الخليفة أبي بكر وعهد عمر بن الخطاب، ساد الاستقرار السياسي، ولم تظهر مشاكل سياسية على مستوى القيادة، وكان لموقع عائشة آنذاك أثر في ا ال العلمي الذي سبق وأن أشرنا إليه.

أما في عهد عثمان، فلقد بدأت بعض المشاكل السياسية تظهر على مستوى القيادة، وكان لعائشة رأي فيها، لجأت بعض الأطراف المعارضة إلى عائشة للمطالبة من عثمان العدول عن تصرفاته، فقامت بذلك، لكن يبدو أن هذه المعارضة لم تدأ. واستغلت ضد عثمان استغلالاً سيئاً، تقول عنها عائشة: "كان الناس يتجنون على عثمان رضي الله عنه، ويزرون على عماله، ويأتوننا في المدينة، فيستشيروننا فيما يخبروننا عنه، ويرون حسناً من كلامنا في صلاح بينهم، فننظر في ذلك، فنجده برياً تقياً وفياً، ونجدهم فجرة كذبة، يحاولون غير ما يظهرون..."[22] إن استشارة عائشة في قضايا حساسة دليل على الموقع المهم الذي كانت تحتله في زما ا، رغم أ ا لم تكن زوجة النبي صلى الله عليه و سلم الوحيدة. ولقد كانت لعائشة رضي الله عنها آراء

---

[19] ابن قيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت 751هـ). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، ط 2، 1397هـ /1977م، ص 12 .

[20] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ا لد 2، ص 375.

[21] المرجع السابق، ص 375.

[22] الطبري، ابن جرير أبو جعفر محمد الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط4، 1977م، ص 464.

سياسية مخالفة لبعض آراء عثمان رضي الله عنه، فتخرجها من ا لبيت الأبوي، حيث اشتهر أبوها بالعلم بأيام العرب؛ ومن البيت النبوي، الذي عاشت فيه مع زوجها النبي القائد السياسي المحنك، الذي أكسبها مفاتيح خاصة لفهم السياسة ومجرياتا. فالعوامل مجتمعة تجعلها تمتلك وجهات نظر خاصة في الأمور السياسية، من ذلك حينما جاء وفد مصر يشكون أميرهم عبد الله بن أبي سرح وكان أخا عثمان لأمه ، عند ذلك أرسلت إليه عائشة: قد تقدم إليك أصحاب رسول الله ﷺ، وسألوك عزل هذا الرجل، فأبيت أن تعزله، فهذا قد قتل منهم رجلاً، فأنصفهم من عاملك"[23]. وحينما سئلت عن خروجها في طلب دمه، قالت: "رأي رأيته حين قتل عثمان بن عفان، إنا نقمنا عليه ضربة بالسوط، وموقع المحماة، وإمرة سعيد بن العاص والوليد بن عقبة، فعدوتم عليه فاستحللتم منه الثلاث الحرام: حرمة البلد، وحرمة الخلافة، وحرمة الشهر الحرام". غير أن مخالفتها لبعض مواقفه أو آرائه لم يمنعها من أن تنكر أسلوب التغيير الذي اتبعه الثائرون على عثمان لما كانت ناقمة على قتلته. لقد كانت ترى أن التغيير أو المعارضة يكون بأسلوب سلمي.[24]

ولما قتل عثمان رضي الله عنه نصحت بأن يبايع علي. فحسب ما يرويه الأحنف بن قيس "من تأمريني أن أبايع؟ قالت: علياً، قال: تأمريني به، وترضينه لي؟ قالت: نعم، فمررت على علي بالمدينة فبايعته، ثم رجعت إلى أهلي بالبصرة، ولا أرى الأمر إلا قد استقام".[25] وبعد أن تمت البيعة لعلي، طالبت عائشة وجمهرة الصحابة والتابعين علياً بأن يقتص من الثائرين أي قتلة عثمان، وهذا حتى تستريح الأمة منهم، ولا يتعاظم شرهم. "ولقد قامت خطيبة بالناس عند الكعبة المشرفة مطالبة الناس ألا يتهاونوا في ذلك"[26]. غير أن علياً كان يرى التريث بدل الإسراع.

[23] السيوطي، الحافظ جلال الدين السيوطي (ت 911هـ). **تاريخ الخلفاء**، تقديم الأستاذ عبد الله معوذ، حلب: دار القلم العربي، 1413هـ/1993م ص 162.

[24] الدخيل، فايز الدخيل. **موسوعة عائشة أم المؤمنين**-حياتا وفقهها، ص 63-64.

[25] الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 497/4. و**فتح الباري**، ج57/13.

[26] المرجع السابق، 448/4.

خرجت عائشة رضي الله عنها مع طلحة والزبير لمعاقبة قتلة عثمان، وأرادت بذلك الإصلاح، غير أ ا كانت مترددة في الخروج، ونصحتها أم سلمة بأن لا تخرج، واستغلّ البعض غضبها ليقحمها بحجة أ ا تكون واسطة للإصلاح. وبالبصرة حدث القتال، والتحق علي رضي الله عنه ليصلح الأمر، لكن الثائرين استغلوا الموقف ليشعلوا نار الحرب ليحافظوا على أنفسهم تحسباً أن الصلح لا يكون في صالحهم. وتوقفت الحرب وسقط القتلى من كلا الطرفين، وتوقفت بعد أن أمر علي بعقر الجمل. ندمت عائشة على خروجها إلى هذه المأساة ندماً شديداً، فكانت كلما تذكرتا قالت: "والله لوددت أني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة".[27]

أما في عهد الخليفة معاوية، فقد عارضته فيما كانت ترى أنه ليس في صالح المسلمين، رغم إحسانه لها، من ذلك معارضتها لأسلوب العنف والقسوة الذي استخدمه في إبعاد معارضيه كقتله أخيها محمد بن أبي بكر وحجر بن عدي. فحينما زارها معاوية رضي الله عنه لما حج قالت له: آمنت أن أخبئ لك رجلاً يقتلك بأخي محمد؟ قال: ما كنت لتفعلي". وعن حجر: حاولت أن تحول دون قتله، فلم تفلح في ذلك، وحينما زارها عاتبته بقولها: "يا معاوية أين كان حلمك عن حجر، فقال: لم يحضرني رشيد"[28]. كما أنكرت على معاوية توعده الصحابة والتابعين الذين رفضوا بيعة ابنه يزيد، وحينما زارها قالت له: "بلغني أنك تتهددهم بالقتل، فارفق م، فإ م يصيرون إلى ما تحب إن شاء الله، قال: أفعل".[29]

ونظراً للمكانة التي تحتلها عائشة فقد أرسل إليها معاوية يستنصحها. أخرج الترمذي "كتب معاوية بن أبي سفيان إلى عائشة رضي الله عنها أن اكتبي إليّ كتاباً توصيني فيه، ولا تكثري علي، فكتبت عائشة إلى معاوية: سلام عليك أما بعد، فإنني

---

[27] المرجع السابق، 537/4. وانظر أيضاً:

المسعودي، أبو الحسن بن علي المسعودي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة، ط 1403 ه /1982م، ص 379 .

[28] الدخيل، فايز الدخيل. **موسوعة عائشة أم المؤمنين**-حياتا وفقهها، ص 78.

[29] الزركشي، **الإجابة**، ص 129.

سمعت رسول الله ﷺ يقول: من التمس رضى الله بسخط الناس، كفاه الله مؤنة الناس، ومن التمس رضى الناس بسخط الله، وكّله الله إلى الناس. والسلام عليك".[30]

إن امرأة اجتمعت فيها هذه القدرات من مكانة علمية، وخوض في ا ال السياسي، وذلك بإبداء الآراء على مستوى أعلى، لجديرة بأن ينظر في المنهجية التي سارت عليها في استدراكاتا على روايات الصحابة، والتي نستخلصها منها، تلك هي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها زوجة المصطفى في الدنيا والآخرة.

ثانياً: المنهجية المستخلصة من استدراكات عائشة

يعد عصر الصحابة أحد المصادر الأساسية التي يعتمد عليها العلماء في فهم التشريع، فالنخبة المثقفة للمجتمع الذي أهل لأن يبعث فيه خاتم النبيين والرسل، تخرجت على يدي المصطفى ﷺ. قامت في هذا العصر الإرهاصات الأولى لمناهج العلوم الشرعية. فأصل كل المناهج الحديثة يرجع جذورها إلى ذلك العصر. ومن بين تلك العلوم علم الحديث.

سأحاول من خلال استدراكات أم المؤمنين عائشة على روايات الصحابة أن أستخلص منهجية خاصة ا في نقدها للمتون. غير أن ما يجدر الإشارة إليه هو أن نقد عائشة -أي ردها لبعض الروايات، أو تصحيح مفاهيمها- لا يعني أبداً ردها لقول المصطفى ﷺ، وإنما هو رد لقول منسوب إلى النبي ﷺ بسبب خطأ أو وهم أو نسيان الراوي. يقول المستشار سالم البهنساوي في هذا الصدد: "أما توقف بعض الصحابة في قبول بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ، فلم يكن توقفاً في قبول سنة ثابتة عن النبي ﷺ، بل هو تحفظ على رواية بعض الصحابة لأحكام قد شذوا ا عن الأحكام الثابتة

---

30 **سنن الترمذي**، حديث رقم 2527 في الزهد وفي تعليقه زاد حدثنا محمد بن يحيا حدثنا محمد بن يوسف عن سفيان الثوري عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أ ا كتبت إلى معاوية فذكر الحديث بمعناه ولم يرفعه. وانظر:

- بن همام. **المصنف**، مرجع سابق، 451/11.

لدينهم في القرآن والسنة النبوية"[31]، ويضيف: "أخذ بعض العلماء من هذه الرواية (يقصد نفقة المطلقة بثلاث) دليلاً على أن الصحابة كانوا يردون أحاديث الآحاد إذا خالفت القرآن أو السنة المشهورة، وهذا ليس صحيحاً، فالثابت أن عمر بن الخطاب لم يرد حديثاً نبوياً ثابتاً، بل رد رواية هذه المرأة".[32]

وبالإضافة إلى استخلاص المنهجية، فقد جاء في متن الروايات التي نقدتا عائشة، تعليقات نستلهم منها مقومات بديهية[33] أولى للمنهجية وهي تخص الراوي. وقبل عرض تلك البديهيات سأقوم بتوطئة للموضوع تشمل تعريف الصحابي، وعدالة الصحابي لما له علاقة وطيدة بالمقومات البديهية كما سنراه إن شاء الله. وأما المطلب الثاني فينصب حول المتون في حد ذاتا، حيث نستخلص المقاييس التي استندت عليها عائشة في استدراكاتا.

البديهيات الأولى للمنهجية

اختلف العلماء في تعريف الصحابي اختلافا كبيرا، فهو عند المحدثين: "كل مسلم رأى رسول الله ﷺ". وعند أصحاب الأصول أو بعضهم أنه من طالت مجالسته على طريق التتبع. وعن سعيد بن المسيب أنه لا يعد صحابياً إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين أو غزا معه غزوة أو غزوتين. فإن صح عنه فضعيف، فإن مقتضاه أن لا

---

31 البهنساوي، المستشار سالم البهنساوي. متن **الحديث النبوي** بين **أهل العلم وطلاب الاجتهاد**، بحث ألقاه في ندوة "السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة" عقدت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، من 15-19 ذي القعدة 1409هـ، الموافق 19-1989/6/23/ مجلد 2، مؤسسة آل البيت، ص 698-699.

32 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

33 تعتبر بديهية بالنسبة لعائشة ومحل نقاش بالنسبة لغيرها لذلك كتب حولها الكثير ابتداء من الصدر الأول وحتى يومنا هذا وخاصة بعد وقوع الفتنة الكبرى. وتعمدت اختيار هذا المصطلح لأبين بأن تلك المقومات كانت تعتبرها عائشة أمورا بديهية مسلم ا.

يعد جرير البجلي وشبهه صحابياً، ولا خلاف في أ م صحابة". ثم "تعرف صحبته بالتواتر والاستفاضة، أو قول صحابي أو قول إذا كان عدلاً"[34].

وحسب تحليل المحقق عبد الوهاب، ذهب إلى الرأي الأول كل من ابن الصلاح، ونقله عن البخاري وغيره، ويندرج ضمنه من لا رؤية له كابن أم مكتوم. أما من رآه كافراً ثم أسلم بعد موته، أو من رآه بعد موته قبل الدفن، أو صحبه ثم ارتد، فلا صحبة له. فالأولى أن يقال -حسب قول المحقق-: من لقي النبي ﷺ مسلماً ومات على إسلامه.

وحسب قول السيوطي، فالرأي الثاني هو لأصحاب الأصول أو بعضهم، وهو عندهم من طالت مجالسته له على طريق التتبع له والأخذ عنه، بخلاف من وفد عليه وانصرف بلا مصاحبة ولا متابعة.

وأضاف عبد الوهاب عبد اللطيف إلى آراء السيوطي، آراء أخرى، قال الحافظ: أنه من طالت صحبته وروى عنه. وقال الواقدي: أنه من رآه بالغاً، وهو قول شاذ. وقيل: إنه من أدرك زمنه ﷺ وإن لم يره.

فالصحابي بشكل عام هو كل مسلم لقي النبي ﷺ ومات على إسلامه، وبشكل خاص من طالت مجالسته له على طريق التتبع له والأخذ منه، بخلاف من وفد عليه وانصرف بلا مصاحبة ولا متابعة، مثلما ذكر أصحاب الأصول أو بعضهم، ومثلما عرفه ابن حبان وهو "من طالت صحبته وروى عنه"، "وشرط الماوردي في الصحابي أن يتخصص بالرسول ويتخصص به الرسول ﷺ".[35]

وعرف بين المحَدثين مصطلح عدالة الصحابة، والعدالة لغة: (العدل من الناس) المرضي قوله وحكمه. ورجل عدل: رضا ومقنع في الشهادة.[36] والعدل في تعريف

[34] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (849-911 ه). **تدريب الراوي** في **شرح تقريب النواوي**، حققه وراجع أصوله عبد الوهاب عبد اللطيف، المدينة المنورة: منشورات المكتبة العلمية، ط 2، 1392ه/1972م، ج 2، ص 208 .

[35] أنظر المرجع السابق، ص 208-213.

[36] **لسان العرب**، ج11، مادة عدل، ص 430.

أصحاب مصطلح الحديث "أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً سليماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة".[37]

وعن عدالة الصحابة، قال السيوطي: "الصحابة كلهم عدول، من لابس الفتن وغيرهم بإجماع من يعتد به". وفي التعليق على هذا القول أورد المحقق أقوالاً أخرى. قال ابن الأنباري: المراد من عدالة الصحابة: "قبول روايتهم من غير تكلف البحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية، إلا أن يثبت ارتكاب قادح ولم يثبت ذلك".

وقال إمام الحرمين: "والسبب في عدم الفحص عن عدالتهم أ م حملة الشريعة، فلو ثبت توقف في روايتهم لانحصرت الشريعة على عصره ﷺ، ولما استرسلت سائر الأعصار"؛ وقيل: يجب البحث عن عدالتهم مطلقاً؛ وقيل: بعد وقوع الفتن.

وقالت المعتزلة: عدول إلا من قاتل علياً، وقيل: إذا انفرد، وقيل: إلا المقاِتلُ والمقَاتلُ، ويحمل ذلك حسب قول الدكتور عبد الوهاب على الاجتهاد المأجور فيه كل منهم.

قال المازري في شرح البرهان: لسنا نعني بقولنا "الصحابة عدول" كل من رآه ﷺ يوماً ما أو زاره لماما، أو اجتمع به لغرض وانصرف، وإنما نعني به الذين لازموه وعزروه ونصروه. قال العلائي: وهذا قول غريب يخرج كثيراً من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة، ممن وفد عليه ﷺ ولم يقم عنده إلا قليلاً وانصرف؛ وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد، ومن لم يعرف مقدار إقامته من أعراب القبائل، والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور وهو المعتبر.

وقال الآلوسي في الأجوبة العراقية على الأسئلة الإيرانية: أنه ما مات من ابتلي منه بفسق إلا تائباً عدلا ببركة نور الصحبة، وهو يفسر بذلك معنى العدالة المرادة للمحدثين. ثم قال: لا يقال: إذا كانت العدالة التي ادعيتموها للصحابة رضي الله عنهم بذلك المعنى يلزم منه التوقف في قبول رواية من وقع منه مفسق إلى أن يعلم أ ا بعد التوبة ، لأننا نقول عن الالتزام: بأنه لا بد من أن يتوب ببركة الصحبة... لا احتمال

[37] السيوطي، **تدريب الراوي**، ج 1، ص 300 .

لكون روايته عن رسول الله ﷺ كذباً وافتراءً عليه، لأن صحة توبته يقتضي تلاقي ذلك بالأخبار عن أمره.

والخلاصة حسب تحقيق الدكتور عبد الوهاب أن المراد بالعدالة الثابتة لجميع الصحابة عند المحدثين هي: تجنب تعمد الكذب في الرواية، والانحراف فيها بارتكاب ما يوجب عدم قبولها، فإن الذنب على فرض وقوعه لا يمنع من قبولها، فهم عدول على العموم. ويرى ابن الوزير الأمير الصنعاني: أن هذا العموم يستثنى منه ما قام الدليل على أنه فاسق بصريح، وأن هذا الاستثناء مراد من عمم إلا أنه لم يذكره لندرته، وهذا لا ينافي التزام الأدب مع الصحابة وعدم ذكرهم بسوء].[38]

وأخيرا يمكن أن نخلص إلى أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكونوا على صفة واحدة من الصحبة، فمنهم من كان يلازم المصطفى ﷺ وكان بينهم تفاوت، ومنهم من لم يلقه إلا في جلسات معدودة أو مرة واحدة على الأقل.

كان المصطفى ﷺ يحض بعض السائلين من الأعراب على الأعمال التي تدخله الجنة بالاكتفاء بالفرائض. ومن الصحابة من اشتكى إلى رسول الله ﷺ مخبراً إياه أن إيمانه يرقى إلى أعلى العليين عند مجالسته له، ويختلف الأمر عند مفارقته، فرد عليه المصطفى بأ م لو بقوا على الدرجة نفسها لصافحتهم الملائكة في الطرقات، فعلى قدر درجة التقوى تكون الخشية من الله عز وجل، وعلى قدر خشية الصحابة لله عز وجل وحبهم واحترامهم لرسوله كانوا يخشون أشد الخشية تقويل المصطفى ما لم يقله، ولا أقصد أن من كان أقل خشية كان يتقول على رسول ﷺ ما لم يقله، فهم كانوا يعلمون أن من كذب عليه متعمداً يتبوأ مقعده من النار، وهذه المسألة كانت مشتركة بين الصحابة بشكل عام. فلم يكن يجرأ أحد منهم على تعمد الكذب على رسول الله ﷺ. روى الحسن عن أنس بن مالك أنه قال: "ليس كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، ولكن حدثنا أصحابنا ونحن قوم لا يكذب بعضهم بعضا".[39]

---

[38] المرجع السابق، ص 214-216 وهامشه.

[39] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **الكفاية** في **علم الرواية**، تعليق د. أحمد عمر هاشم النار، دار الكتاب العربي، د.ت، ص 425.

وفي رواية أخرى قال البراء: "ليس كلنا كان يسمع رسول الله ﷺ، كانت لنا ضيعة وأشغال، ولكن الناس لم يكونوا يكذبون يومئذ، فيحدث الشاهد الغائب".[40]

والصحابة على طبقات، مثلما قال ابن عمرو: رأيت أهل العلم يقولون: كل من رأى رسول الله ﷺ، وقد أدرك الحلم وأسلم وعقل أمر الدين ورضيه، فهو عندنا ممن صحب النبي ﷺ ولو ساعة من نهار، ولكن أصحابه على طبقاتهم وتقدمهم في الإسلام.[41] وفي رواية لابن عباس أن عمر سأله عن سجود السهو، ودخل بين حديثهما عبد الرحمن بن عوف، وبدا منه أنه يعلم من رسول الله ﷺ ما يفيد في ذلك الموضوع، فقال له عمر: "فأنت عندنا عدل، فماذا سمعت"، وفي رواية قال: "فحدثنا، فأنت عندنا العدل الرضا".[42] قال الحافظ عقب روايته لذلك: "فأصحاب رسول الله ﷺ وإن كانوا عدولاً فبعضهم أعدل من بعض وأثبت".

وعلى قدر صحبة الصحابة للرسول ﷺ مثلما عبر عن ذلك أحمد بن حنبل في حديثه عن مراتب الصحابة بعد أن ذكر أهل بدر فقال: ثم أفضل الناس بعد هؤلاء أصحاب رسول الله ﷺ، الذين نزل عليهم القرآن. كل من صحبه سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر هذا التفاوت بينهم بتفاوت الحرص بينهم في التحديث.

ورأينا أن العدالة لا تعني العصمة، فالخطأ من طبيعة البشر، يهمنا في مجال البحث هو أن الصحابة غير معصومي الجوارح، لأنهم بشر والإنسان قد يخطئ بالنسيان أو الوهم.[43] ولا يستثنى من هذه الحالة أي إنسان، غير أن الفوارق كانت موجودة بين الصحابة، لكن قوة الضبط لا تخرج الجوارح من احتمال الخطأ.

---

[40] الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرمهرمزي. **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، بيروت: دار الفكر، 1984م، ص 235.

[41] الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 69.

[42] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 1، 71، وقال عن الحديث بلفظه أنه حسن.

[43] الأعظمي، محمد مصطفى الأعظمي. **منهج النقد عند المحدّثين نشأته وتاريخه، الرياض:** مكتبة الكوثر، 1990م، ص 5، وانظر: - الأدلبي، د. صلاح الدين بن أحمد الأدلبي. **منهج نقد المتن عند علماء الحديث**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1403هـ/1983م، ص 68؛ وانظر:

المقومات البديهية

وعليه فمن استدراكات عائشة رضوان الله عليها استخلصنا بعض البديهيات، وأسميناها بديهيات لأ ا لم تكن موضع إشكال عند عائشة ولا عند الصحابة، فهذه الأمور التي أشارت إليها كانت أموراً مسلماً ا. ودليل بداهيتها أ ا تتردد في أكثر من رواية، وليس لعائشة فحسب، وإنما نجدها عند أعلام آخرين أيضاً. وهذه البديهيات هي كالآتي:

1- اعتبار عدالة الصحابة أمراً بديهياً لا يحتاج إلى نقاش، فالصحابي لا يجرأ على الكذب على رسول الله ﷺ، واستعمال عائشة لكلمة "كذب" كما ورد في رواية للبخاري عن مسروق قال: "قلت لعائشة رضي الله عنها: يا أمتاه هل رأى محمد ربه؟، فقالت: لقد قف شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب: من حدثك أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد كذب."[44]

لا تعني الكذب المنافي للصدق، وإنما تقصد به "أخطأ"[45]، واستعمل هذه الكلمة غيرها من الصحابة. روى الإمام أبو داود في سننه عن عبد الله بن الصنابحي أنه قال: ": أن رجلا من بني كنانة، يدعى أبا محمد، يقول إن الوتر واجب، قال المخدجي: فرحت إلى عبادة بن الصامت، فأخبرته فقال عبادة: كذب أبو محمد سمعت رسول الله ﷺ يقول: "خمس صلوات كتبهن الله على العباد..."[46]

- الأحدب، خلدون الأحدب. **أسباب اختلاف المحدثين: دراسة نقدية مقارنة حول أسباب الاختلاف** في **قبول الأحاديث وردها**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط 1، 1405ه/1985م، ص 33 .

[44] **الشورى**: 51 . **فتح الباري**، رواه البخاري، كتاب التفسير، سورة النجم، ج8، ح 4855.

[45] تحمل هذه الكلمة على معنى "أخطأ" في هذا الموضع، لأ ا قد تستعمل لمعان أخرى في مواضع مختلفة، كما تدل عليها استعمالات العرب منها: استعمالهم الكذب في موضع الخطأ، انظر: ابن منظور. **لسان العرب**، ج1، مادة كذب، ص 704-711.

[46] الإمام الحافظ زكي الدين عبد العظيم، بن عبد القومي المنذري (ت 656ه)، مختصر سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421ه/ 2001م) رواه أبو داود، في كتاب الصلاة، باب فيمن لم يوتر، ج1، ص437، ح1373، وعلق عليه كما يلي: "وقوله "كذب" أي أخطأ، وسماه كذب لأنه يشبهه في كونه ضد الصواب، كما أن الكذب ضد الصدق، وهذا الرجل ليس بمخبر، وإنما قاله باجتهاده أداه إلى أن الوتر واجب، والاجتهاد لا يدخله الكذب وإنما يدخله الخطأ، وقد جاء "كذب" بمعنى: " أخطأ " في غير موضع.

قال الإمام الخطابي[47] معلقاً على قوله: "كذب أبو محمد" يريد "أخطأ" أبو محمد، ولم يرد به تعمد الكذب الذي هو ضد الصدق لأن الكذب إنما يجري في الأخبار، وأبو محمد هذا إنما أفتى فتيا، ورأى رأياً، فأخطأ فيما أفتى به، وهو رجل من الأنصار له صحبة، والكذب عليه في الأخبار غير جائز. والعرب تضع الكذب موضع الخطأ في كلامها، فتقول: كذب سمعي، وكذب بصري، أي زلّ ولم يدرك ما رأى وما سمع ولم يحط به".

فعلى الرغم من كون الصحابي الراوي عن رسول الله ﷺ من نخبة ا تمع النبوي، ومشهوراً بالخصائص التي تؤهله لرواية الحديث، فهو بشر وغير معصوم من الخطأ وإن عرف بالضبط الممتاز.

2- ضرورة التمييز بين قداسة النص وعدالة الصحابي، فعندما أطلقت عائشة رضي الله عنها الحكم حول رؤية الرسول ﷺ ربه كما روى البخاري ومسلم بسنديهما إلى عائشة رضي الله عنها قالت: "من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية، ولكن رأى جبريل في صورته وخلقه ساداً ما بين الأفق".[48] لم تستثن من قولها الصحابة العدول لأن عدالة الصحابي أمر بديهي، إلا أ ا ليست حاكمة على النص، ولأ ا تعتبر كغيرها من الصحابة قداسته فوق كل اعتبار، وحتى لا يقَول رسول الله ﷺ ما لم يقله، فتتخذ تلك الأقوال مصدراً للتشريع.

3- ومن البديهيات أيضاً وجوب التمييز بين خطأ أو وهم أو نسيان الراوي وبين كذبه على رسول الله ﷺ، فلا يعني -حسب الروايات السابقة- أن الصحابة رضوان الله عليهم تعمدوا الكذب على رسول الله ﷺ، فكل ما يمكن توقعه هو احتمال وقوع أولئك الرواة في الخطأ أو الوهم أو النسيان. فقد يكون قد أخطأ السمع فيكون قد سمع أول الحديث ولم يسمع آخره كما سيظهر في الروايات الآتية: كما جاء في حديث الشؤم روى أحمد من طريق قتادة عن أبي حسان "أن رجلين من بني عامر دخلا على

[47] البستي، الإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستيي. **معالم السنن شرح سنن أبي داود،** تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م، ص 134-135 .

[48] **فتح الباري.** رواه البخاري، كتاب بدأ الخلق، ج6، ح 3234.

عائشة فقالا: إن أبا هريرة قال: إن رسول الله ﷺ قال: "الطيرة في الفرس والمرأة والدار"، فغضبت عائشة غضباً شديداً وقالت: ما قاله، وإنما قال: "إن أهل الجاهلية كانوا يتطيرون من ذلك".[49]

ووردت روايات صحيحة عن ابن عمر وسهل بن سعد أخرجها البخاري، تشهد لما رواه أبو هريرة في جواز التطير في ثلاث، إلا أنه وردت فيها كلمة شؤم بدل الطيرة، تفيد معنى حديث أبي هريرة نفسه.[50]

غير أن هناك رواية أخرى أخرجها مسلم لأبي هريرة تنفي جواز التطير أيضاً، قال: "سمعت النبي ﷺ يقول: "لا طيرة وخيرها الفأل...". وقال النووي: "اختلف العلماء في حديث الشؤم "الشؤم في ثلاث"، فقال مالك رحمه الله وطائفة: هو على ظاهره، وأن الدار قد يجعل الله تبارك وتعالى سكناها سبباً للضرر أو للهلاك، وكذا اتخاذ المرأة المعينة أو الفرس أو الخادم، وقد يحصل الهلاك عنده بقضاء الله تعالى".[51]

وقال الخطابي: "قال كثيرون هو في معنى الاستثناء من الطيرة، أي الطيرة منهي عنها، إلا أن يكون له دار يكره صحبتها، أو فرس، أو خادم، فليفارق الجميع بالبيع ونحوه وطلاق المرأة".

يبدو حسب رأينا -مع ثبوت صحة الروايات في الحالتين إثباتاً ونفياً- أنه يكون الصحابة قد سمعوا الحديث من رسول الله ﷺ، إلا أننا يمكن أن نرجح سببا خفيا بحديث ضعيف رواه مكحول لتفسير سبب خطأ أبي هريرة. قال: "قيل لعائشة، إن أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: "الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس"، فقالت عائشة: "**لم يحفظ أبو هريرة،** إنه دخل ورسول الله ﷺ يقول: قاتل الله اليهود يقولون:

---

[49] أنظر شرح الحديث:البنا، أحمد عبد الرحمن البنا، **الفتح الرباني**، كتاب الجهاد، باب: ما يذكر من شؤم الفرس، ج 6، ص 60-63، والحديث صحيح، انظر: الشوكاني، الإمام محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت 1173هـ). **إتحاف المهرة في الكلام على حديث لا عدوى ولا طيرة،** طنطا: دار الصحابة للتراث، ط 1، 1412 هـ /1992م، ص 67 .

[50] أنظر ما رواه البخاري، في كتاب الجهاد، باب ما يذكر من شؤم الفرس، ح 2858-2859 ، أنظر: **فتح الباري.** في كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، ج 9، ص 137، ح 5093-5095 .

[51] **صحيح مسلم بشرح النووي.** كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه الشؤم، ج13، ص 218-220.

الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس. فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوله".[52] وقد ينطبق الأمر على ابن عمر وسهيل بن سعد أيضاً على الرغم من عدم ورود تعقيب عائشة على روايتيهما، لأن عائشة أثبتت، سماع جزء لم ينكر عليها آخرون سماعه، وعليه فاحتمال عدم سماعهما للجزء الآخر وارد.

ونحن لسنا بصدد حسم الخلاف حول الموضوع، وإن عرضنا بعض الآراء لنبين ما قد يترتب من أحكام ضارة نتيجة سوء فهم أو كيفية التعامل مع الحديث مثل ما ذكره الخطابي من مفارقة الجميع. الخسارة المادية يمكن تعويضها لكن ماذا عن طلاق المرأة ظلماً.

ردت عائشة رضي الله عنها متن الحديث رغم مكانة أبي هريرة في رواية الحديث، أو ما عرف به من قوة الضبط، ولم تكتف في ردها عليه بمجرد سماعه من رسول الله مباشرة، وإنما أكدت على كيفية السماع، إذ لم يخنه سمعه، وإنما وجه الرد عليه هو أنه لم يشهد مجلس الرسول ﷺ من أوله إلى آخره، فقد يكون دخل، والرسول ﷺ كان قد ذكر جزءاً من الحديث. فالسؤال الذي يجب أن يطرح هل سمع منه كل الحديث؟ وهل حضر من أول ا لس، أم وسطه، أم آخره؟

ومثل ما ورد في حديث يعذب الميت ببكاء أهله عليه، وفي روايات أخرى ذكر عند عائشة رواية ابن عمر: "الميت يعذب ببكاء الحي"، فقالت: "رحم الله أبا عبد الرحمن سمع شيئاً فلم يحفظه، إنما مرت على رسول الله ﷺ جنازة يهودي، وهم يبكون عليه، فقال: أنتم تبكون، وإنه ليعذب".[53] وفي رواية أخرى، قالت عائشة في ابن عمر: "وهل.."[54] وفي رواية أخرى قالت عائشة: "يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما أنه

---

[52] ينظر شرح الحديث في الساعاتي، عبد الرحمن البنا، **الفتح الرباني**، كتاب الجهاد، ج 6، ص 61 . والحديث ضعيف لأنه منقطع، وانظر الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **إتحاف المهرة**، ص 66 أيضاً.

[53] رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، حديث 25-643/2.

[54] رواه مسلم، حديث 26-643/2 .

لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ".[55] وفي رواية قالت عائشة في عمر وابنه عبد الله: "إنكم لتحدثونني عن غير كاذبين ولا مكذبين، ولكن السمع يخطئ".[56]

وفي حديث عن عبد الله عن عمرة بنت عبد الرحمن أ ا أخبرته أن زياد بن أبي سفيان كتب إلى عائشة رضي الله عنها: إن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: من أهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج حتى ينحر هديه. قالت عمرة: فقالت عائشة رضي الله عنها: **ليس كما قال ابن عباس،** أنا فتلت قلائد هدي رسول الله ﷺ بيدي ثم قلدها رسول الله ﷺ بيديه ثم بعث ا مع أبي فلم يحرم على رسول الله ﷺ شيء أحله الله له حتى نحر الهدي.[57]

ومثل ما جاء في رواية لمسلم أيضاً عن أنس قال: "كان عمر يضرب الأيدي على صلاة بعد العصر.[58] وأخرج عن طاووس عن عائشة قالت: "وهم[59] عمر، إنما ى رسول الله ﷺ أن يتحرى طلوع الشمس وغرو ا".[60]

أما في الحديث الخاص بأوقات اعتمار النبي ﷺ أقر ابن عمر على نسيانه بسكوته وعدم التعقيب على قولها. فعن منصور عن مجاهد قال دخلت أنا وعروة بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما جالس إلى حجرة عائشة وإذا ناس يصلون في المسجد صلاة الضحى قال: فسألناه عن صلاتم فقال بدعة ثم قال له: كم اعتمر رسول الله ﷺ؟ قال: أربعا إحداهن في رجب. فكرهنا أن نرد عليه، قال وسمعنا استنان[61] عائشة أم المؤمنين في الحجرة فقال عروة يا أماه يا أم المؤمنين ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن قالت ما يقول قال يقول إن رسول الله ﷺ اعتمر أربع عمرات

---

[55] رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ج 2، ص 643، ح 27.

[56] المرجع السابق، ج 2، ص 641، ح 22 .

[57] رواه البخاري ذا اللفظ في كتاب الحج، ح 1700؛ ورواه مسلم بلفظ آخر في كتاب الحج، ح1321.

[58] رواه مسلم، كتاب صلاة المسافر ين وقصرها، باب استحباب ركعتين قبل صلاة المغرب، ج 1، ص 573، ح 302.

[59] وهِم بكسر الهاء: غلط وسها، وأوهم من الحساب كذا: أسقط، وكذلك في الكلام والكتاب. وقال ابن عربي: "أوهم، ووهِم، ووهم سواء، وهم في الصلاة وهماً، ووهِم كلاهما: سها". ابن منظور، **لسان العرب**، ج12، مادة وهم، ص 643-644.

[60] رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غرو ا، ص 571، ح 295.

[61] استن: استاك. ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج13، مادة سنن، ص 220.

إحداهن في رجب قالت يرحم الله أبا عبد الرحمن ما اعتمر عمرة إلا وهو شاهده وما اعتمر في رجب قط "[62]، وفي رواية لمسلم: وابن عمر يسمع فما قال: لا ولا نعم، سكت".[63]

قال ابن الجوزي في مشكله: "سكوت ابن عمر لا يخلو من حالين: إما أن يكون قد شك فسكت، أو أن يكون ذكر بعد النسيان فرجع بسكوته إلى قولها، وعائشة قد ضبطت هذا ضبطاً جيداً. وقال أنس: "اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر كلها في ذي القعدة"، وهذا الحديث يدل على حفظ عائشة وحسن فهمها.[64]

أما الرواية الأخرى التي رواها البيهقي عن أبي إسحاق عن البراء، حيث استدركت فيها عائشة على البراء في قوله بأن الرسول ﷺ اعتمر ثلاث عمر كلهن في ذي القعدة، فليست صحيحة.[65]

4- و أشارت عائشة إلى بديهية أخرى وهي طريقة سرد الرسول ﷺ للحديث، فلقد كان أحد العوامل التي ساعدت على تحفيظ النبي الصحابة للحديث، وإذا أراد الصحابة تحفيظ الحديث يجب أن لا يسردوا كسرد أبي هريرة مثلما عقبت عائشة عليه. وقد اتضح مرادها في روايات أخرى إذ أشارت إلى أن الرسول ﷺ كان يسرد الحديث بحيث لو عده ا لعاد لأحصاه. كما ورد في الأحاديث الآتية وفي رواية لمسلم عن هشام عن أبيه قال: "كان أبو هريرة يحدث ويقول: اسمعي يا ربة الحجرة، اسمعي يا ربة الحجرة، وعائشة تصلي، فلما قضت صلاتنا قالت لعروة: ألا تسمع إلى هذا ومقالته آنفاً، إنما كان النبي ﷺ يحدث حديثاً لو عده العاد لأحصاه"[66]. وله أيضاً عن ابن شهاب حدثه عروة عن عائشة قالت: " ألا يعجبك أبو هريرة، جاء فجلس إلى جنب حجرتي يحدث عن النبي ﷺ يسمعني ذلك وكنت أسبح، فقام قبل أن أقضي سبحتي، ولو أدركته لرددت عليه أنّ رسول الله ﷺ لم يكن يسرد الحديث

[62] رواه البخاري ذا اللفظ في كتاب العمرة، ح 1776، أنظر فتح الباري، ج3.
[63] رواه مسلم، في كتاب الحج، ح 1255.
[64] الزركشي. **الإجابة**، ص 94.
[65] البيهقي. **السنن الكبرى للبيهقي**، ج 5، كتاب الحج، باب من اختار القران وزعم أن النبي ﷺ كان قارناً، ص11.
[66] رواه مسلم، في كتاب الزهد والرقائق، ح 2493 .

كسردكم"[67]؛ وفي لفظ الترمذي "كان يتكلم بكلام بينه فصلٌ يحفظه من جلي إليه".[68]

5- وفي حالة تعارض حديث الرسول وفتوى الصحابي يقدم حديث الرسول، مثل إقراره ﷺ لكيفية غسل عائشة، فردت فتوى ابن عمر الخاصة بكيفية غسل المرأة شعرها. أخرج مسلم في صحيحه عن عبيد بن عمير قال: بلغ عائشة أن عبد الله بن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، فقالت: "يا عجبا لابن عمر هذا يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن! لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد، ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات."[69] وقد تابعت أم سلمة عائشة على رواية ذلك، فروى مسلم في صحيحه عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة عن أم سلمة قالت: قلت : "يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر[70] رأسي، فأنقضه لغسل الجنابة"؟ فقال: "لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات، ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين".[71]

والمقياس الذي ارتكزت عليه في ردها فتواه، هو إقرار الرسول ﷺ كيفية غسلها. فعرضت فتواه على سنة تقريرية تعلمها مخالفة له. وما روته أم سلمة حجة أخرى.

استخلص مسفر غرم الله الدميني من هذا الاستدراك مقياس تقديم قول صاحب القصة.[72] ففي حالة تعارض حديثين -في الظاهر- وعدم التوفيق بينهما، يقدم صاحب القصة. وأضيف أنا، حسب الموضوع الذي يدور حوله الحديث، أن تقدم رواية المرأة على الرجل -إن لم يكن هناك مانع- فيما يتعلق بشؤون النساء العملية التي يترتب

---

67 رواه مسلم، في كتاب فضائل الصحابة، ح2493.

68 رواه الترمذي، في كتاب المناقب، ح 3572، وقال عنه حسن صحيح.

69 رواه مسلم، في كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، ج 1، ص 260، ح59؛ انظر: **سنن الدارقطني**، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط 3، 1408هـ/1988م، ج 1. وقال عنه الألباني: صحيح، انظر: **صحيح سنن ابن ماجه،** تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط3، 1408هـ/1988م، رواه ابن ماجه بلفظه في باب ما جاء في غسل النساء من الجنابة، ص 98، ح 488،.

70 الضفر: شعر الرأس ا دول.

71 رواه مسلم، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، ج1، ص 260، ح58.

72 الدميني، د. غرم الله الدميني. **مقاييس نقد متون السنة،** الرياض ط 1، 1984م، ص 89.

عنها ممارسة فعلية. فلا تتعرض صاحبتها للنسيان، فهي بمجرد أن تعلم الجواب من رسول الله تطبق ذلك عملياً، ولا نحتاج إلى النظر في مدى قدرة تلك الصحابية على الضبط مثلاً، لأن تكرار طريقة غسلها يجعل الأمر حاضراً لديها.

6- وتعرض الرواية على ضبط الراوي إذا كان صاحب ذاكرة قوية. مثلما ردت قول ابن عمر حول اعتمار النبي في رجب. وردت عائشة موقف الناس من صلاة الجنازة في المسجد لتذكرها صلاة النبي ﷺ على الصحابي في المسجد؛ لأ ا ضبطت الحادثتين بشكل جيد. فعن عباد بن عبد الله بن الزبير أن عائشة أمرت أن يمر بجنازة سعد بن أبي وقاص في المسجد فتصلّي عليه، فأنكر الناس عليها ذلك، فقالت: "ما أسرع ما نسي الناس، ما صلى رسول الله ﷺ على سهيل بن البيضاء إلا في المسجد"[73]، وفي لفظ له" ..فقالت: "ما أسرع الناس إلى أن يعيبوا ما لا علم لهم به.."[74]

ثالثاً: قواعد ومقاييس الاستدراك لدى عائشة رضي الله عنها

يمكن من خلال الاستدراكات التي قامت ا عائشة على روايات الصحابة أن نستخلص المقاييس التي اعتمدت عليها. فسأقوم بعرض تلك المقاييس دون التعرض إلى مدى صحة أو عدم صحة استدراكاتا حسب أقوال العلماء، فقد أقف على آراء أصحا ا عند ورود موقف صاحب الرواية. فأقوال العلماء تبقى متباينة حسب الحجج التي تحصل عليها كل عالم، بينما أقوال أو مواقف بني أهلها فهي أقوى إذا وردت لأ م أدرى بشأ ا ومقامها ممن جاء بعدهم. وقد تعرضنا إلى ذلك المقام في فصل كامل، لا لشيء سوى إظهار مدى شرعية المنهجية التي نستخلصها منها، إذ يبدو أن الصحابة ذوي المقام السامي ومضرب الأمثال في الورع والتقوى أولى بمحاكمة مدى صحة أو خطأ أقوال عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها التي تعتبر من بين نماذجهم.

هذا، وأثناء تعاملنا مع تلك الاستدراكات وجدنا ما وقع في الرواية المستدركة من الوهم أو الخطأ أو النسيان، فمنها ما أدخلت عليه عائشة رضي الله عنها تعديلات،

---

[73] رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنازة في المسجد، ص 6680، ح 99.

[74] المرجع السابق، ح 100.

ومنها ما ردته. وقيامها بذلك لا يعني المساس بحديث المصطفى ﷺ، أو المساس بالصحابي وإنما يعني نقد نسبته إلى المصطفى، أو فهم الراوي الذي يتعرض للخطأ، أو الوهم، أو النسيان كما صرحت عائشة في استدراكاتا.

أما ادعاء التعارض الحقيقي بين المرويات التي ثبتت صحة سندها ومتنها وفهمت في ضوء جميع أبعادها وملابساتا افتراء على رسول الله لأننا إذا تيقنا أن ذلك الحديث ورد، وأنه لا ينطق إلا بالحق، فلا يمكن أن يتعارض المصطفى ﷺ في أقواله لأنه كان مدعماً بالوحي، فلا يفوت على الله عز وجل تصحيح ما قد يخطئ فيه المصطفى عليه الصلاة والسلام في الأمور التشريعية المكلف ا، إن ادعاء كهذا يقدح في نبوته أصلاً.

فالمشكلة تكمن في أنه قد يظهر تعارض ظاهري، ولا ضرر في ذلك، فقد يكون السند قوياً، وراوي الحديث صحابياً مشهوراً بالضبط، إلا أنه قد يكون وهم أو أخطأ أو نسي ما دام إنساناً فهو غير مدعم بالوحي الإلهي كالنبي المعصوم، أو خفي علينا بعض أبعادها وملابساتا ويمكن إزالة الإشكال، فلقد وضع العلماء طرقاً لدفع هذا التعارض، على رأسها محاولة الجمع بين الروايات، وإن تعذر فينظر في الناسخ والمنسوخ إذا أمكن ذلك ثم الترجيح ثم التوقف.[75]

لقد سنت عائشة رضي الله عنها سنة حسنة عندما استدركت على الصحابة الذين لا يشك في ضبطهم، ولم تجد في ذلك من حرج، فسنة المصطفى ﷺ فوق كل اعتبار. وحاولنا استخراج المقاييس التي اعتمدت عليها عائشة رضي الله عنها في استدراكاتا بناء على علمها بما يخالف غيرها، أو قريحتها الوقادة ثم استخلاص طرق التعامل مع تلك المرويات. وفيما يلي بيان موجز ببعض هذه المقاييس.

1. عرض الحديث على القرآن الكريم

اعتمدت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها على نصوص قرآنية لنقد متون الأحاديث التي تدور في مجال العقيدة، وهي أربعة:

---

75 السوسوة، عبد ا يد محمد إسماعيل. **منهج التوفيق والترجيح** بين مختلف **الحديث**، دار النفائس، ط1، 1418هـ/1997م، درء التعارض، والمؤلف هو من بين أكثر من كتب في درء التعارض، فثمة اختلاف بين العلماء في قبول الترجيح، فالبعض أيده والآخر رفضه.

- الحديث الخاص برؤية الرسول ﷺ ربه، روى البخاري عن مسروق قال: "قلت لعائشة رضي الله عنها: يا أمتاه هل رأى محمد ربه؟، فقالت: لقد قف شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب: من حدثك أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد كذب[76]؛ ثم قرأت الآية ﴿لَا تدركُه الْأَبصار وهو يدرك الْأَبصار وهو اللطِيف الْخبِير﴾ (الأنعام: 103)، ﴿وما كانَ لِبشرٍ أنْ يكلمه الله إلا وحيا أو مِن وراءِ حِجاب.﴾ (الشورى: 51)[77]

- الحديث الخاص بالشؤم في ثلاث: الفرس والمرأة والدار، روى أحمد من طريق قتادة عن أبي حسان "أن رجلين من بني عامر دخلا على عائشة فقالا: إن أبا هريرة قال: إن رسول الله ﷺ قال: "الطيرة في الفرس والمرأة والدار"، فغضبت عائشة غضباً شديداً وقالت: ما قاله، وإنما قال: "إن أهل الجاهلية كانوا يتطيرون من ذلك".[78] وروى الإمام أحمد الحديث بلفظ آخر يفيد أن عائشة حلفت بأن رسول الله لم يقل ذلك واستدلت بالآية ﴿ما أصاب مِن مصِيبةٍ فِي الْأَرضِ ولَا فِي أَنفُسِكُم إلا فِي كِتابٍ مِن قَبل أنْ نبرأها.﴾ (الحديد: 22)[79]

- وحديث تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، روى ابن عباس رضي الله عنهما[80]: "فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنهما، فقالت: رحم الله عمر، والله ما

---

[76] تحمل هذه الكلمة على معنى "أخطأ" في هذا الموضع، لأ ا قد تستعمل لمعان أخرى في مواضع مختلفة، كما تدل عليها استعمالات العرب منها: استعمالهم الكذب في موضع الخطأ، انظر:
ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، مادة كذب، ص 704-711.

[77] الحديث رواه البخاري، كتاب التفسير، سورة النجم، ح 4855، أنظر: **فتح الباري** ج8.

[78] أنظر شرح الحديث: البنا، أحمد عبد الرحمن البنا، **الفتح الرباني**، كتاب الجهاد، باب: ما يذكر من شؤم الفرس، ج 6، ص 60-63، والحديث صحيح، انظر:
- الشوكاني، الإمام محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت 1173هـ). **إتحاف المهرة** في **الكلام على حديث لا عدوى ولا طيرة**، طنطا: دار الصحابة للتراث، ط 1، 1412 هـ /1992م، ص 67.

[79] ينظر الحديث عند الساعاتي، أحمد عبد الرحمن البنا، **الفتح الرباني**، أبواب ما جاء في العدوى والطيرة والفأل والطاعون وموت الفجأة، باب: إن يكن من الشؤم شيء حق ففي المرأة والفرس والدار، ج 17، ص 200. وقال عنه الهيثمي: رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح.

[80] رواه مسلم، في نفس الكتاب والباب، الحديث بكامله رقم 22 . ورواه **البخاري** في كتاب الجنائز، نفس الباب والجزء، ص 151-152، ح 1288.

حدث رسول الله ﷺ: "إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه"، ولكن رسول الله ﷺ قال: "إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله، وقالت: حسبكم القرآن ﴿ولَا تزِر وازِرةٌ وِزر أُخرى.﴾ (الأنعام: 164)"

- الحديث الخاص بمخاطبة النبي ﷺ قتلى المشركين في بدر. عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: وقف النبي ﷺ على قليب بدر فقال: "هل وجدتم ما وعد ربكم حقا!! ثم قال: إ م الآن يسمعون ما أقول" فذكر لعائشة، فقالت: "إنما قال النبي ﷺ: إ م الآن ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق ثم قرأت ﴿إنك لَا تسمِع الْموتى﴾ حتى قرأت الآية".[81]

تناول الحديث الأول مسألة غيبية، قد لا يترتب عنها أحكام تضر بالأفراد؛ وتعلق الحديث الثاني بركن من أركان الإيمان وهو القدر، غير أنه قد يترتب عن هذا الحديث أحكام تضر وخاصة إذا عمل الناس ببعض آراء العلماء المترتبة عنها مثل قول الخطابي: "قال كثيرون هو في معنى الاستثناء من الطيرة، أي الطيرة منهي عنها، إلا أن يكون له دار يكره صحبتها، أو فرس، أو خادم، فليفارق الجميع بالبيع ونحوه وطلاق المرأة". الخسارة المادية يمكن تعويضها (وإن كان وقعها على المالك قاس جدا) لكن ماذا عن طلاق المرأة ظلما. وتعلق الحديث الثالث بالعذاب إذ يبرز أحد الأسباب التي يعذب ا الميت، وقد يترتب على الميت ما يضره في قبره؛ أما الحديث الرابع فيخص سماع الميت.

واستعمالها لهذا المقياس في هذا ا ال جدير بالملاحظة، فنوع هذه الأحاديث حساس، ومجال التأويل فيه ضيق، الأمر الذي قد يؤدي بالمرء إلى الرفض، فلا يمكن في مثل هذه الحالة أن يحسم في الأمر إلا بالقرآن، وقد قامت عائشة بذلك، فحاولت أولاً الجمع بينهما بتخصيص عام الحديث، أو تقييد مطلقه، أو تأويل معناه، أو رفضه إن لم يسعفها أحد الوجوه المذكورة، فلذلك رفضت الاثنين منها، وأولت الاثنين الباقيين.

[81] أنظر: **فتح الباري.** رواه البخاري، في كتاب المغازي، ج3، ج7، ح 3688، و 3722، وفي كتاب الجنائز، ح 1281، ورواه مسلم، في كتاب الجنائز، ح 1547، 1548.

2. عرض الرواية على رواية أخرى في الموضوع نفسه

- **عرض الحديث على حديث آخر**، لقد استدركت عائشة على بعض الأحاديث وذلك من خلال عرضها على أحاديث أخرى تعرفها. وتتنوع تلك الأحاديث ما بين روايات خاصة بأحكام البعث، الصوم، الحج، الصلاة. وقد عرضت عائشة حديث "الميت يبعث في ثيابه التي يموت فيها" على حديث "الناس يحشرون حفاة عراة غرلاً" لتثبت لشريح المعنى الجوهري للحديث؛ فعن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري، أنه لما حضره الموت دعا بثياب جدد فلبسها، ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الميت يبعث في ثيابه التي يموت فيها"[82].

وورد -حسب ما ذكر الزركشي- في كتاب أصول الفقه لأبي الحسين أحمد بن القطان... أن أبا سعيد رضي الله عنه فهم من الحديث أن النبي ﷺ أراد بالثياب الكفن. وأن عائشة رضي الله عنها أنكرت عليه ذلك، وقالت: "يرحم الله أبا سعيد إنما أراد النبي ﷺ عمله الذي مات عليه، قد قال رسول الله ﷺ: "يحشر الناس حفاة عراة عزلا".[83]

وفعلت الأمر نفسه مع الحديث الخاص بـ "من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه" إذ روت عن المصطفى ﷺ ما يعطي للحديث السابق معنى آخر، يستخرج منه حكم صالح مخالف لما ذهب إليه شريح. وعن شريح بن هانئ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ "من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه". قال شريح: فأتيت عائشة فقلت: يا أم المؤمنين سمعت أبا هريرة يذكر عن رسول الله ﷺ حديثا إن كان كذلك فقد هلكنا!!" فقالت: "إن الهالك من هلك"بقول رسول الله ﷺ، وما

---

[82] أبو الطيب محمد شمس الدين الحق العظيم آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزية (دار الفكر، ط3، 1399 هـ /1979م) أخرجه أبو داود، في كتاب الجنائز، باب ما يستحب من تطهير ثياب الميت عند الموت، ج8، ص383، ح 3098. وصححه الألباني أنظر:

- الآلباني، ناصر الدين الألباني، **صحيح سنن أبي داود**، مكتب التربية العربية لدول الخليج، د. ت، ج 2، باب ما يستحب من تطهير ثياب الميت، ص 602، ح 2671 . و أخرجه الحاكم في **المستدرك**، في كتاب الجنائز، ج 1، ص 340، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي.

[83] الإمام بدر الدين الزركشي، **الإجابة**، ص 120.

ذاك؟ (قلت) قال: "قال رسول الله ﷺ: "من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه"، وليس منا أحد إلا وهو يكره الموت!! فقالت: "قد قاله رسول الله ﷺ، و ليس بالذي تذهب إليه، ولكن إذا شخص[84] البصر، وحشرج[85] الصدر، واقشعر الجلد، وتشنجت[86] الأصابع، فعند ذلك من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه".[87] وأخرج الدارقطني الحديث بلفظ آخر يفيد أنه لما ذكر ذلك لعائشة قالت: "يرحمه الله، حدثكم بآخر الحديث، ولم يحدثكم بأوله...".[88]

وردت أيضاً حديث "من أدركه الفجر جنباً فلا يصم" بسنة فعلية تعلمها. عن أبي بكر [بن عبد الرحمن بن الحارث] قال: سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقص، يقول في قصصه: "من أدركه الفجر جنبا فلا يصم"... فانطلق عبد الرحمن وانطلقت معه، حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما، فسألهما عبد الرحمن عن ذلك. قال: فكلتاهما قالت: كان النبي ﷺ يصبح جنبا من غير حلم ثم يصوم...قال: فجئنا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله. قال: فذكر له عبد الرحمن. فقال أبو هريرة: أهما قالتاه لك؟ قال: نعم. قال: هما أعلم... فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمعه من النبي ﷺ. قال: فرجع أبو هريرة عما كان يقول في ذلك..."[89]

وردت كذلك فهم عروة للآية الخاصة بالطواف بناء على علمها بأن النبي عليه الصلاة والسلام قد طاف هو والناس من قبل. عن الزهري قال عروة: "سألت عائشة

---

[84] شخص: ارتفع. ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج7، مادة شخص، ص 46.

[85] حشرج: غرغر عند الموت وتردد نفسه. ابن منظور الإفريقي المصري، المرجع السابق، ج2، مادة حشرج، ص 237.

[86] تشنجت: تقبضت وتقلصت، أنظر ابن منظور الإفريقي المصري، المرجع السابق، ج2، مادة شنج، ص309.

[87] رواه مسلم، في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله، أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، ج 4، ص 2066، ح 2685. ورواه النسائي بلفظ آخر، انظر: صحيح **سنن النسائي باختصار السند**، صحح أحاديثه الألباني، مكتبة التربية العربية لدول الخليج، د. ت، رواه النسائي، في كتاب الجنائز، باب فيمن أحب لقاء الله، ج 2، ص 395، ح 1730.

[88] الزركشي، **الإجابة**، ص 112-113.

[89] رواه مسلم، في كتاب الصيام، ح1109؛ ورواه بلفظ آخر البخاري، في كتاب الصوم، ح 1926، أنظر: فتح الباري ج4.

رضي الله عنها فقلت لها: أرأيت قول الله تعالى ﴿إِن الصفَا والْمروةَ مِن شعائِرِ اللهِ فَمن حج الْبيت أَوِ اعتمر فَلَا جناح علَيهِ أَنْ يطوف بِهِما.﴾ (البقرة: 158) فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة. قالت: بئس ما قلت يا ابن أختي، إن هذه لو كانت كما أولتها عليه كانت لا جناح عليه أن لا يتطوف بهما، ولكنها أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل[90]، فكان من أهلّ يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، قالوا: يا رسول الله إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى ﴿إِن الصفَا والْمروةَ مِن شعائِرِ اللهِ﴾. قالت عائشة رضي الله عنها: وقد سن رسول الله ﷺ الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما...[91]

وردت كذلك كيفية سرد أبي هريرة للحديث بسبب علمها بكيفية سرد النبي ﷺ له. كما رأينا في الرواية السابقة.

وردت طلب أمهات المؤمنين الخاص بحقهن في الميراث بسبب الحديث الذي تعلمه عائشة عن رسول الله. عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أنّ أزواج النبي ﷺ حين توفي رسول الله ﷺ، أردن أن يبعثن عثمان إلى أبي بكر يسألنه ميراثهن، فقالت عائشة أليس قال رسول الله ﷺ: "لا نورث، ما تركنا صدقة".[92]

- **عرض الرواية على صاحب القصة**، فمن خلال بعض استدراكات عائشة وجدنا أنه عند تعارض روايتين صحيحتين تقدم رواية صاحب القصة على رواية غيره. فلقد صرحت عائشة برؤية الكفن الذي كفن به ﷺ.

- عن هشام عن أبيه قال: قيل لعائشة: "إنهم يزعمون أنه قد كان عليه السلام كُفن في برد حبرة"، قالت: "قد جاؤوا ببرد[93] حِبرةٍ[94] ولم يكفنوه". أورد الزركشي

---

[90] ابن منظور الإفريقي المصري، **لسان العرب**، ج11، مادة مشل، ص223. المشلّل: موضع بين مكة و المدينة.

[91] **فتح الباري**، رواه البخاري، في كتاب الحج، ج3، ح 1643.

[92] المرجع السابق، رواه البخاري، في كتاب الفرائض، باب قول النبي ﷺ: "لا نورث، ما تركناه صدقة"، ج 12، حديث 6730. ورواه مسلم، في كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ "لا نورث ما تركنا صدقة"، ج 3، ص 1379، ح 51.

[93] ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج3، مادة برد، ص 87. برد: البردة، كساء يلتحف به.

هذه الرواية ـذا اللفظ، وقال: أخرجه مسلم. والرواية التي أوردها الإمام مسلم عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: "كُفّن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب بيض سحوليّة[95]، من كرسف[96]، ليس فيها قميص ولا عمامة. أما الحلة فإنما شبه على الناس فيها أ ا اشتريت له ليكفن فيها. فتركت الحلة، وكفن في ثلاثة أثواب بيض سحولية. فأخذها عبد الله بن أبي بكر، فقال: "لأحبسنها حتى أكفن فيها نفسي". ثم قال: "لو رضيها الله عز وجل لنبيه لكفنه فيها". فباعها وتصدق بثمنها.[97]

إن عائشة رضي الله عنها في نقدها لمتن هذا الخبر، استدركت فيه على ما شبه على الناس، إذ قيل عن الرسول ﷺ أنه كُفن في برد حبرة، وقد تكون الحجة مع من أتى بتلك البردة بنفسه إلى بيت رسول الله ﷺ، لكن يقتضي الأمر في هذا الوضع أن يقر أو ينكر من رأى الرسول ﷺ بالكفن نفسه، وهذا ما ذكرته عائشة، فهي من تشهد على أنه لم يكفن بتلك البردة التي أحضرت إليه، فهي شاهدة عيان للحدث.

- واختصت بشهودها الرسول ﷺ يصبح جنباً ويصوم. وقد مرت علينا الرواية؛ وإقرار النبي ﷺ لكيفية غسلها وقد مرت أيضاً؛ واختصت باضطجاعها بينه وبين القبلة وهو يصلي، فأثبتت بأن المرأة لا تقطع الصلاة. روي عن يزيد بن الأصم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب ويقي ذلك مثل مؤخرة الرحل.[98] وعن مسروق عن عائشة أنه ذكر عندها ما يقطع الصلاة فقالوا: يقطعها الكلب والحمار والمرأة. قالت: "لقد جعلتمونا كلابا، لقد رأيت النبي ﷺ يصلي، وإني لبينه وبين القبلة، وأنا مضطجعة على السرير، فتكون لي الحاجة، فأكره أن أستقبله فأنسل انسلالا. وعن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة نحوه.[99]

---

94 المرجع السابق، ج4، مادة حبر، ص 159برد حبرة: ضرب من البرود اليمانية.

95 المرجع السابق، ج11، مادة سحل، ص 331، سحولية: سحول قرية من قرى اليمن يحمل منها ثياب قطن بيض تسمى السحولية.

96 المرجع السابق، ج9، مادة كرسف، 297. الكرسف: القطن.

97 رواه مسلم في كتاب الجنائز، باب في كفن الميت، ج 1، ص 649-650، ح 45.

98 رواه مسلم، كتاب الصلاة، ح511، ج1.

99 رواه مسلم، كتاب الصلاة، ح 512، ج1.

- واختصت بتطييبها للرسول ﷺ بيديها وهو محرم. أخرج البخاري ومسلم عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه قال: سمعت ابن عمر يقول: "لأن أصبح مطلياً بقطران[100] أحب إليّ من أن أصبح محرماً أنضخ طيباً".[101] قال: فدخلت على عائشة فأخبرتا بقوله، فقالت: "طيبت رسول الله ﷺ فطاف على نسائه، ثم أصبح محرماً؛"[102] وفي لفظ البخاري: ذكرته لعائشة فقالت: "يرحم الله أبا عبد الرحمن، كنت أطيب رسول الله ﷺ فيطوف على نسائه، ثم يصبح محرماً ينضخ طيباً".[103]

- واختصت بفتلها قلائد هدي رسول الله ﷺ، وقد مرت علينا هذه الرواية غير أنني أشير إلى تعليق الزركشي حيث قال: "أخرج البيهقي في سننه عن شعيب قال: قال الزهري: "أول من كشف الغمة عن الناس، وبين لهم السنة في ذلك عائشة رضي الله عنها... فلما بلغ الناس قول عائشة هذا أخذوا به، وتركوا فتوى ابن عباس".[104]

فعند التعارض الظاهري تقدم مثل هذه الروايات على غيرها، فقد يكون الراوي للحديث نقل عن غيره من الصحابة، فلم يكن كل الصحابة يسمعون مباشرة من رسول الله ﷺ مثلما سبق وأن ذكرنا، فلقد كانوا يتداولون فيما بينهم حتى لا يفوتم ما يصدر عنه من الأحاديث. وعليه فقد يكون أحد الرواة سمع، والآخر ناقل لما سمع، والثالث سامع من الناقل. وبعض الأحاديث لا يمكن أن تؤخذ من غير صاحب القصة، كإقرار النبي لكيفية اغتسالها وتطييبها للنبي ﷺ بيديها. رجح الصحابة حديثها في الغسل وحديثها وحديث أم سلمة الخاصين بمن أصبح جنباً ولا يصوم، باعتبارهما -وهما صاحبتا القصة- في مثل هذا الأمر أدرى من غيرهما، بل إن أبا هريرة رجع عن روايته لما روي له حديث عائشة وأم سلمة وأفتى بقولهما.[105]

---

[100] ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، مادة قطر، ص 105، القطران: عصارة الأ ل و الأرز ونحوهما يطبخ فيتحلب منه ثم تهنأ به الإبل.

[101] المرجع السابق ج3، مادة نضخ، ص 612، أنضخ: النضخ الأثر من الطيب يبقى في الثوب.

[102] رواه مسلم، في كتاب الحج، باب الطيب للمحرم عند الإحرام، ج 2، ص 850، ح 49.

[103] **فتح الباري**، رواه البخاري، في كتاب الغسل، ج1، ح 267.

[104] البيهقي، **السنن الكبرى للبيهقي**، كتاب الحج، باب لا يصير الإنسان بتقليد الهدي وإشعاره وهو لا يريد الإحرام محرماً، ج 5، ص 234 .

[105] السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح** بين **مختلف الحديث**، ص 25.

معاضدة رواية برواية أخرى، فعند سؤال بعض الصحابة لعائشة رضي الله عنها عن بعض الأحاديث لم تردها، وإنما عضدتا، فتكون قد قوت بذلك الرواية الأولى.

- حديث أبي هريرة الخاص بأجر من تبع جنازة. عن نافع قال: قيل لابن عمر: إن أبا هريرة يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من تبع جنازة فله قيراط[106] من الأجر"، فقال ابن عمر: "أكثر علينا أبو هريرة"، فبعث إلى عائشة يسألها، فصدقت أبا هريرة، فقال ابن عمر: "لقد فرطنا في قراريط كثيرة"[107]. وفي رواية"... قالت عائشة: "صدق أبو هريرة،" فضرب ابن عمر بالحصى الذي كان في يده الأرض، قال: "لقد فرطنا في قراريط كثيرة".[108]

لم يقبل ابن عمر حديث أبي هريرة، إلا بعد أن أقرته عائشة عليه،

كما يمكننا أن نلاحظ أن عائشة لم تنكر على ابن عمر استغرابه من حديث أبي هريرة نظراً لمكانته في رواية الحديث، فالرواي ليس حاكماً على النص. وبعبارة أخرى قوة السند لا تعكس بالضرورة قوة المتن. فلا يكفي توقيع اسم الراوي للحكم على صحة الحديث، فاحتمال الخطأ والنسيان والوهم وارد لعدم عصمة حواس الراوي. كما سبق أن ذكرنا ويبدو أن احتمالات الخطأ والنسيان عند الرواة هي التي جعلت أبا بكر يتردد من جمع الحديث كما جاء في رواية عن القاسم بن محمد قال: " قالت عائشة: جمع أبي الحديث عن رسول الله ﷺ وكانت خمسمائة حديث، فبات ليلته يتقلب كثيرا، قالت: أعدلوا فقلت: أتتقلب لشكوى أو لشيء بلغك. فلما أصبح قال أي بنية هلمي الأحاديث التي عندك. فجئته ا فدعا بنا فحرقها فقلت لم أحرقتها قال

---

[106] ابن منظور، لسان العرب، ج7، مادة قرط، ص 374، القيراط هو نصف دانق، والمقصود بالقيراط في هذا الحديث مثل جبل أحد.

[107] **فتح الباري.** رواه البخاري، في كتاب الجنائز، باب فضل اتباع الجنائز، ج 3، ص 192، ح 1323-1324. ورواه مسلم، كتاب الجنائز، باب فضل الصلاة على الجنازة واتباعها، ج 2، ص 653، ح 55.

[108] رواه مسلم ، كتاب الجنائز، ص 653-654، ح 5 .

خشيت أن أموت وهي عندي فيكون فيها أحاديث عن رجل قد ائتمنته ووثقت ولم يكن كما حدثني فأكون قد نقلت ذاك فهذا لا يصح".[109]

3. عرض الحديث على سبب وروده

نقدت عائشة رضي الله عنها بعض متون الأحاديث بناءً على الظروف أو الأسباب التي قيل فيها الحديث.

- مثل حديث المبتوتة؛ فلقد رخص النبي ﷺ لتلك الصحابية حسب ظروفها. روى مسلم من طريق الشعبي أنه قال: "دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله ﷺ، فقالت: "طلقها زوجها البتة، فخاصمته إلى رسول الله ﷺ في السكنى والنفقة، قالت: فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة".[110] وعن هشام عن أبيه قال: "عابت ذلك عائشة أشد العيب -يعني حديث فاطمة- وقالت: "إنّ فاطمة كانت في م ل وحش فخيف على ناحيتها، فلذلك أرخص لها رسول الله ﷺ".[111]

وعن هشام عن أبيه قال: تزوج يحيى بن سعيد بن العاص بنت عبد الرحمن بن الحكم فطلقها فأخرجها من عنده، فعاب ذلك عليهم عروة، فقالوا: إن فاطمة قد خرجت. قال عروة: فأتيت عائشة فأخبرتا بذلك، فقالت: "ما لفاطمة بنت قيس خير في أن تذكر هذا الحديث".[112]

- وحديث البكاء على الميت حيث ذكرت –كما سبق أن رأينا- أن سبب قول النبي ﷺ لذلك الحديث هو مروره على يهودية كان أهلها يبكون عليها.

---

[109] القيسراني، محمد بن طاهر بن القيسراني. (ت 507هـ) **تذكرة الحفاظ** (أطراف أحاديث كتاب ا روحين لابن حبان) تحقيق حمدي عبد ا يد إسماعيل السلفي، الرياض: دار الصميعي، ط1/ 1417هـ ، ج1، ص5.

[110] رواه مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، ج 2، ص 1117، ح 42.

[111] **فتح الباري**. رواه البخاري تعليقا، كتاب الطلاق، باب: قصة فاطمة بنت قيس. وقوله ﴿واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا. اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن... بعد عسر يسرا﴾ (الطلاق: 65/1-7)،ج9، ح 5324/5326.

[112] رواه مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، ج 2، ص 1120، ح 52.

- وفي روايتين أخريين نقدت فيهما قول عروة الخاص بالطواف بين الصفا والمروة، وعارضت قوله بما ورد عن سبب نزول الآية عندما قالت أ ا أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدو ا عند المشلل.

وتعاملنا مع هذا النوع من الأحاديث واضح، إذ لا نحمل الأحاديث على التعميم في حالة ورودها في حالة تخصيص. وعند التعارض نجمع بين الأحاديث بأن يحمل كل حديث على وضع خاص به حسب الأسباب التي ورد فيها.

4. عرض الرواية على مقياس رفع الحرج وتحقيق المصلحة

لقد نقدت عائشة بعض متون الروايات على مقياس رفع الحرج وتحقيق المصلحة -أطلق عليها الشاطبي بالمقاصد الحاجية أو المصالح الحاجية[113] -مثلما فعلت مع فتوى ابن عمر في نقض المرأة شعرها عند الغسل.

- حيث استدركت عائشة رضي الله عنها على فتوى ابن عمر بسبب ما قد يسببه من حرج للنساء، وهي أعلم بأحوالهن منه، فابن عمر لم يأخذ بعين الاعتبار الفرق بين غسل المرأة وغسل الرجل، لذلك تعجبت عائشة وقالت: "أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن"، مثلما يفعل الرجال ذلك، فهم يحلقون رؤوسهم، ولا تفعل ذلك النساء. وفي سؤال أم سلمة ما يشير بشعورها بالحرج، وهذا قد ينطبق على كثير من النساء اللاتي يشددن ضفائر رؤوسهن، فرد المصطفى عليها كان قائماً على رفع الحرج.

- ومثلما فعلت مع الحديث الخاص بالمبتوتة فعلى أساس تحقيق المصلحة ذهبت إلى تخصيص ذلك الحديث. اعترضت عائشة على تعميم فاطمة بنت قيس الحكم بعدم السكن والنفقة لكل مطلقة بسبب اصطدامه مع مصلحة غيرها من المطلقات مثلما حدث لابنة عبد الرحمن بن الحكم. وعليه عرضت قولها على مقياس المصلحة المعتبرة، فالحكم الوارد عن رسول الله ﷺ" أنه لم يجعل لها سكناً ولا نفقة" لأن ظرفها يختلف، ولمصلحتها خصها الرسول بذلك الحكم. فأرادت عائشة ذا المقياس أن تعلمنا كيفية التعامل مع أحاديث المصطفى ﷺ، فليس من حسن التأسي والاقتداء بالمصطفى ﷺ،

[113] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ/1995م، ص 152.

تعميم ما خصصه، بل من حسن التأسي ربط الحديث بسبب وروده. فالمشكلة هنا ليست في صحة الخبر الذي روته صحابية لا يشك أحد في عدالتها، وإنما في فهمها للحديث، فلقد أخطأت فهمه، فعممت ما كان يجب أن يخصص. فلو طبق هذا الحديث على عامة المطلقات لأضر بمصلحة الكثيرات[114]. وانطلاقاً من المقياس الذي اعتمدت عليه عائشة، نستخلص مقياس عرض الحديث على مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل عام. وبشكل خاص: مقياس، عرض الحديث على المصالح المعتبرة لدى الشرع مثل حفظ النفس والدين، كحفظ نفس المؤمنة المطلقة من التشريد إذ لا نضمن بقاء دينها وعرضها إذا شردت، فستكون ساخطة ناقمة على ا تمع.

لقد اختلفت وجهات نظر الفقهاء في هذه المسألة، فمنهم من أخذ بالحديث ولم يوجب لها شيئاً، ومنهم من أخذ بالآية وأوجب لها السكن والنفقة، ومنهم من أوجب لها السكن دون النفقة[115]. فلو أخذنا بقاعدة تحقيق المصلحة التي على أساسها ذهبت عائشة إلى تخصيص هذا الحديث، لزال الاختلاف بين العلماء. فإن كان في إعطائها حق السكن والنفقة مصلحة، كان لها ذلك، وإن أدى ذلك إلى مضرة منعت منه. وكم من مطلقة في ا تمعات الإسلامية تقاسي آلام التشريد مع أطفالها، وحياة الذل بين أفراد عائلتها، فتفقد كرامتها الإنسانية.

- وكذلك مثل تعقيبها على فتوى ضرورة سفر المرأة إلا بمحرم لما قد يسببه ذلك من حرج لمن لا تملك محرماً. عن ابن شهاب حدثني عمرة بنت عبد الرحمن: أن عائشة أخبرت أن أبا سعيد الخدري قال: ى رسول الله ﷺ المرأة أن تسافر إلا ومعها ذو محرم، قالت عمرة: فالتفتت عائشة إلى بعض النساء (وقالت): "ما لكلكن ذو

114 الجوابي، محمد طاهر. **جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**، ص 470-471؛
- الأدلبي، صلاح الدين بن أحمد، **منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي**، ص 133-135؛
- الزركشي، بدر الدين. ص 134-135.

115 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1966م، ج 8، تفسير سورة الطلاق، ص 167. وانظر:
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، ج 5، ص 355-361. وانظر:
- د. عبد الكريم زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية**، ج 6، ص 240-243.

محرم".[116] وذكر الطحاوي في شرح معاني الآثار: "احتج بخبر عائشة هذا من لم يشترط المحرم في وجوب الحج، ولا حجة في قول أحد مع قول النبي ﷺ: "لا يحل لامرأة أن تسافر مسيرة ثلاثة أيام إلا ومعها محرم" قال: "وقد قيل لأبي حنيفة: "فإن عائشة كانت تسافر بلا محرم"؟ فقال أبو حنيفة: "كان الناس لعائشة محرماً مع أيهم سافرت، فقد سافرت مع محرم، وليس الناس لغيرها من النساء كذلك".[117]

من خلال الروايات التي تناولت مسألة سفر المرأة بدون محرم نجد أنفسنا أمام ثلاث حالات: الحالة الأولى، يت فيها المرأة عن السفر وحدها في سفر يدوم لمدة ثلاثة أيام فأكثر.[118] والحالة الثانية، يت فيها المرأة عن السفر وحدها في سفر يدوم يومين فأكثر.[119] أما الحالة الثالثة، فقد يت فيها المرأة عن السفر وحدها دون محرم بشكل مطلق.[120]

وحسب تعليق الترمذي فأهل العلم يكرهون للمرأة أن تسافر إلا مع ذي محرم[121]، والذي نعلمه أن المكروه الذي لا يؤدي إلى حرام شيء والمحرم شيء آخر. وذهب إلى أن أهل العلم اختلفوا في المسألة إلى فريقين، الأول ذهب إلى أن الحج لا يجب عليها إذا انعدم لديها المحرم، والثاني ذهب إلى أ ا تخرج للحج إذا كان الطريق آمناً.

وعائشة بتعقيبها على رواية ابن عمر بقولها: "ما لكلكن ذو محرم"، أدرى بواقع النساء منه، إذ أشارت إلى وجود حالات أخرى لم ترد في الحديث الذي رواه، فواقع

---

[116] **سنن البيهقي**، كتاب الحج، باب المرأة يلزمها الحج بوجود السبيل إليه وكانت مع ثقة من النساء في طريق آمنة، ج 5، ص 226 وانظر:

- البستي، محمد بن حبان بن أحمد (ت 354ه). صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1413 /1993م ج 6، ص 442 – 443.

[117] ابن سلمة، أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجرى المصري الطحاوى الحنفي. **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة سنة 1407ه/1987م ،ج 2 ص 115-116.

[118] الحديث الذي أخرجه مسلم في كتاب الحج، ج2، حديث رقم 1338. وما رواه أحمد، في كتاب باقي مسند المكثرين، حديث، ج3، ص3. وما رواه الترمذي في كتاب الرضاع، ح 1169

[119] الحديث الذي أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، ح 1197، وكتاب الحج ح 1864.

[120] الحديث الذي أخرجه مسلم في كتاب الحج، حديث رقم 134.

[121] أنظر تعليق الترمذي على الحديث الذي رواه في كتاب الرضاع، ح 1169.

بعض النساء قد يتناقض مع الرواية التي رواها ابن عمر، وعليه فلا يحمل الحديث على من ليس له محرم، وإنما يحمل على من لها محرم.

وقول الطحاوي: "لا حجة في قول أحد مع قول النبي ﷺ" كلام يحتاج إلى نقاش، فالحالات التي تعرضنا لها فيما سبق هي دليل على ذلك. فلا يمكن أن نغض الطرف عن الفارق الموجود بين تلك الروايات الصحيحة، فشتان بين اليومين والثلاثة أيام والمطلق، خاصة إذا ترجمنا هذه المدة الزمنية على ظروف السفر في هذا العصر، فيمكن للمرأة أن تسافر من بلد إلى آخر، ولا يستغرق الوقت أكثر من ساعة، أو يوماً كاملاً. وهذا يتفاوت حسب وسائل النقل المستعملة، فتباين تلك الأحاديث إن دل على شيء فإنما يدل على وجود حالات مختلفة، وأن تلك الأحاديث ارتبطت بظروف زمانية ومكانية مختلفة.

فتعاملنا مع هذا النوع من الأحاديث يقوم على أساس تحقيق المصالح المعتبرة لدى الشارع ورفع الحرج الذي يعتبره الشرع حرج فيه مشقة. ويمكن أن يستخلص من هذه الرواية أيضاً عرض الحديث على العامل الزمني والمكاني المتغير. فإن ارتبط الحديث بعامل متغير زمانيا ومكانيا يعاد النظر في الحكم المترتب عليه بناء على المتغيرات المستجدة.

خاتمة

حظيت عائشة رضي الله عنها بموقع مرموق في الوسط النخبوي تمعها، بفضل المواهب التي اجتمعت فيها ، ونتيجة العوامل التي ساعدتا على تكوين شخصيتها قبل وبعد زواجها، فهي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنهما، خريجة مدرسة المصطفى ﷺ.

وترجع جذور عملية نقد المتن إلى عهد الصحابة ولقد كانت عائشة رضي الله عنها أكثر الصحابة انتباها إلى ما حصل في متون بعض الأحاديث من تغير نتيجة وهم أو خطأ، أو سوء فهم، كل ذلك حسب نظرتا إلى تلك المتون، وإلى ما في فتاوى

بعض الصحابة من مخالفة لما أثر عن النبي عليه الصلاة والسلام، لذلك استدركت على عدد من الروايات والفتاوى. ومن خلال استدراكاتا استخلصنا منهجيتها، باعتبار الصحابة كانوا أشد حرصا على أحاديث الرسول ﷺ أكثر من غيرهم. تلك المنهجية التي نحتاجها أثناء تعاملنا بالخصوص مع الأحاديث الصحيحة عند تعارض بعضها مع البعض. وخاصة إذا تترتب عن تلك الأحاديث أحكام فقهية قد تنعكس سلبا على الأفراد أو ا تمع سواء في الحياة الفكرية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. فإذا أخذنا بعض الأحاديث مجتمعة مثلا حديث الشؤم وحديث يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب. وقد أنكرتما عائشة واعتبرت الكلام الثاني فيه تشبيه للمرأة بالكلاب. وعليه يمكننا تصور نظرة ا تمع للمرأة التي قد تكون مصدر شؤم، والتي تقطع الصلاة مثلما يقطعها الكلب والحمار. نظرة تترتب عنها عقلية تنتج أحكاما لا يمكن أن تكون في صالح المرأة بقدر ما تكون ضد مصالحها.

وأخلص إلى القول بأن المنهجية التي حاولت استخراجها تنقسم إلى قسمين، يتعلق القسم الأول بعدد من البدهيات، ويتعلق القسم الثاني بعدد من القواعد. فأما البدهيات فإنّ منها: اعتبار أنّ عدالة الصحابة أمر بديهي؛ وضرورة التمييز بين عدالة الصحابة وعصمتهم؛ ووجوب التمييز بين قداسة النص وعدالة الصحابي، فقداسة النص فوق كل اعتبار، وحتى لا يقَول رسول الله ﷺ ما لم يقله، فتتخذ تلك الأقوال مصدراً للتشريع. ومن هذه البدهيات أيضاً وجوب التمييز بين خطأ الراوي أو وهمه أو نسيانه من جهة وبين كذبه على رسول الله ﷺ من جهة أخرى، فلا يعني حصول خطأ أو وهم أو نسيان في الرواية أن الصحابة رضوان الله عليهم كذبوا على رسول الله ﷺ. ومن المعروف أن طريقة سرد الرسول ﷺ للحديث كانت تساعد على تحفيظه الحديث للصحابة. ومن الأمور التي عدت من البدهيات كذلك تقديم رواية الأكثر ضبطاً عند تعارض الروايات، وإذا كان التعارض بين حديث الرسول وفتوى الصحابي فإن حديث الرسول يقوم بطبيعة الحال.

أما القواعد والمقاييس الخاصة بالاستدراك لدى عائشة رضي الله عنها فإ ا تتلخص في أربع قواعد؛ الأولى هي عرض الحديث على القرآن الكريم، الثانية هي

عرض الرواية على رواية أخرى في الموضوع نفسه؛ وبذلك أما بعرض الحديث على حديث آخر، أو بعرض الرواية على صاحب القصة، أو معاضدة رواية برواية أخرى. والقاعدة الثالثة هي عرض الحديث على سبب وروده، أما القاعدة الرابعة فهي عرض الرواية على مقياس رفع الحرج وتحقيق المصلحة.

إن التباين الموجود في متون الأحاديث الصحيحة يحتاج إلى دراسات معمقة، ليس في الأحاديث الصحيحة المتعارضة فحسب، بل حتى الأحاديث الصحيحة التي تثبت حكما أو تنفي حكما. فقد تجد الحديث الصحيح نفسه مروياً بطرق عديدة وإن كانت تؤدي إلى الحكم نفسه إلا أن متو ا مختلفة، وهذه مسألة تحتاج إلى تدقيق وبحوث جادة.

وفي الختام لا بد من ا لتأكيد على أن علم نقد المتن يحتاج إلى جهود جماعية تقوم ا مؤسسات بحثية؛ فالجهود الفردية لا يمكن أن تؤتي الثمرة المرجوة في تقدم هذا العلم، لأن ميدانه واسع جداً، ويحتاج إلى جهود فرق من الباحثين يتعاون أفرادها وتستوفى فيها الكفاءات والتخصصات والخبرات المتنوعة، ويمكن لهذه الفرق أن تقوم بتجميع كل الأحاديث وتصنيفها تصنيفاً موضوعياً؛ ثم النظر في متو ا وعرضها على أدوات النقد.

حوارات منهجية في قضايا نقد
متن الحديث الشريف

عبدالحميد أحمد أبو سليمان*

مقدمة

يأتي كثير من القضايا المثارة اليوم في ساحة الفكر الإسلامي نتيجةً لاختلاط المفاهيم واحتدام المعارك الوهمية بين فئات المفكرين والمثقفين من أبناء الأمة، ونتيجةً لما تعانيه هذه الفئات من إشكاليات في الرؤية الكلية وفي مناهج الفكر والنظر، وفي فهم النصوص وتنـزيلها على الواقع. وتحاول هذه الورقة أن تناقش واحدة من هذه الإشكاليات التي تتعلق بمنهج التعامل مع الحديث النبوي الشريف، والتي تتبدى مظاهرها في ثقافة الأمة في النظرة الجزئية، وأحادية المعرفة والفهم الحرفي للنص، وضعف الضبط المنهجي في علاقات الأولويات والمبادئ العليا والمنطلقات الأساسية بالتفاصيل والأحداث في واقع حياة الأمة، ومن ثم في تشويه العقلية العلمية والممارسات الحياتية. وما لم يواجه علماء الأمة ومفكروها هذه الإشكالية بصراحة علمية كاملة، فسوف يظل الحوار الفكري حواراً عقيماً يدور في حلقات مفرغة، تكرس التقابل والتعارض والاستقطاب بين مثقفي الأمة ومفكريها، بين تقليدي وعصري، وديني ومدني وعلماني. وفي أثناء انشغال هؤلاء المثقفين والمفكرين في صراع عبثي عقيم، تترك الأمة في غيبوبة وخمود.

إن كثيراً من (الأجهزة) الدينية سيطر عليها إحساس الخوف بالخطر بسبب الهجمة الثقافية الغربية المادية الغازية، وبحكم ضعف القدرة على مواجهتها، لذلك أصبح السائد في خطا ا مسحة (الترهيب) والهجوم المضاد على المدني والعلماني، ووصم

---

* رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المخالفين لـهم بالخروج والمروق، هذا من جهة، كما أن عدم اقتناع المدني بمقولات الديني ومناهج فكره وخطابه أدى بدوره إلى إرهابية خطاب المدني والعلماني وعدوانيته، ووسم الديني جزافاً بالتخلف والجهل؛ لأنه لا ينحو منحاه في انبهاره وتقليده الأعمى (للآخر).

هذا التصادم أدى إلى استقطاب هدام أدى بالمدني والعلماني الجاهل عن معرفة مكنون دينه وحضارته؛ أن يقف من الدين والتاريخ موقفاً يتراوح فيه جلهم بين العداء وعدم المبالاة، كما صرف الديني في الوقت نفسه عما حققته الحضارة الإنسانية من إنجازات ومعارف، خوفاً منه على دينه وتراثه وتاريخه من روح الهزيمة والاستسلام للمستورد من العلوم الإنسانية والعقلية، وخوفاً من تجربة تضاهي تجربة الفلسفة والاعتزال في استخدام "العقل" "بدون عقل" في الانبهار الأعمى بالحضارة الوثنية الإغريقية. وبذلك أصبحت الأمةُ مشلولةً موزعةً بين مدرستين تتسمان بأحادية المعرفة: مدرسة دينية حرفية تقليدية عاجزة، تقابلها وتعارضها مدرسة مدنية علمانية تقليدية حرفية مستغربة، وقد بني جوهر قصورهما وتعارضهما –في كثيرٍ من وجوهه- على الخوف والعجز والجهل.

لابد لنا بدءاً من نـزع فتيل الإرهاب الفكري في الخطاب لدى كل الأطراف من أصحاب الفكر والمعرفة، ولابد لنا أيضاً من إزالة عجز الجهل بسبب أحادية المعرفة في جوانب فكر المتعارضين. هذا هو السبيل العلمي العملي إلى فتح باب الحوار وإعمال الفكر في القضايا المطروحة القائمة أمام الأمة والتحديات المُشرعة في وجهها، وأن يحل محل التصادم روح التكاتف في بناء المشروع الحضاري الإسلامي للأمة، المشروع النابع من مناهل عقيدة التوحيد والاستخلاف والإعمار، ومن قيم العدل والتكافل والسلام، وبأداة العلم والعقل، وأداء الإتقان والإحسان، وهي قيم ومبادئ سامية، ومطلب صادق لكل مخلص من أبناء الأمة، وهدف يسمو على الأنساب والانتسابات.

مطلب (الكادر) المدني المسلم وغايته –من حيث المبدأ- هو الحصول على قدرة العلمي الكوني السنني، ومطلب (الكادر) الديني الإسلامي –من حيث المبدأ- هو هداية قيم الإسلام السامية، ولا يتعارض –في الحقيقة مطلب (الكادر) المدني المسلم مع

الغايات والمقاصد السامية للكادر الديني المسلم، ولكن الإشكال يأتي –في الحقيقة- حين ينطلق الفريقان في الحوار على غير أساس منهجي، ومن منطلقات وتصورات ومخزونات فكرية أحادية قاصرة مشوهة، لا تمثل قاعدة صالحة لفهم مشترك أو حوار بناء.

لذلك يجب تمهيد أرض الحوار ابتداءً، ومن ثم الاتفاق على الثوابت، والاتفاق على الأهداف والغايات، وعرض الإشكالات الأساسية لدى كل فريق بما يسمح بتبادل وجهات النظر، وتبادل المعلومات المتعلقة بقضايا الخلاف والإشكالات المطروحة، وإدراك جوهرها، وإيجاد الحلول المقبولة المناسبة لمعالجة إشكالا ا؛ بما يمهد أرضاً وأهدافاً مشتركة مبنية على الثوابت والغايات المشتركة، وبروح تقبل الآخر، وإدامة الحوار المثمر، والتعاون الخير معه، في وحدة حضارية إنسانية خيرة.

يتفق المسلمون وجمهور الدينيين والمدنيين المثقفين على الإيمان بالله الخالق الأوحد، وهداية الوحي، ومقاصده في قيم العدل والخير، وكرامة الإنسان، ومسؤولية العمل، ويتفقون أيضاً على طلب السنن، وواجب السعي، وإتقان الأداء، ومسؤولية الفعل.

يتفق جمعهم على سمو رسالة الإسلام، ويتفق جمعهم على مثالية عهد الرسالة، ويتفق جمعهم على أن الأمة قد انحرفت عن مسار عهد الرسالة، وعن مقاصدها النبيلة، ويتفق جمعهم على أنّ الأمة فقدت قدر ا وضعفت عزيمتها، وا ارت مؤسسا ا، وتمزق صفها، وسلبت حقوقها، وقهرت شعو ا، ودنست حرما ا.

يتفقون على ضرورة امتلاك القدرة في العلم والتقنية، وامتلاك أسباب القوة المادية والمعنوية، وضرورة الإصلاح، وتحريك كوامن الطاقة في الأمة، والتزام مكارم الأخلاق.

ولكن هذا الاتفاق يصبح أقرب إلى الأماني والتمني حين لا يؤهل الأطراف أنفسهم للحوار والتواصل بشأنه، على أساس من العلم والمعرفة بما في يد كل طرف من الأطراف، سواء أكان ذلك في ميدان الدين والتراث والتاريخ الإسلامي أم في ميدان التراث الإنساني في علوم السنن الاجتماعية والكونية ومناهج النظر والبحث العلمي فيها.

إن الأمة الإسلامية تعاني في الحقيقة من علمانية عجيبة تتساوى فيها الحالة الفكرية للمدني وللديني؛ التي تنجم عن إصرار كل فريق منهما على الجهل بالآخر، وبحصيلة علم الآخر وفكره وقدراته، مما يحيل الحوار إلى ما يقرب في أحيان كثيرة إلى منابذة الجهلاء وملاحا م، ويؤدي إلى تعميق الخلافات فيما بينهم، وسد منافذ اللقاء؛ فيغيب ضمير الأمة، ويخمد عزمها.

لنبدأ بخلق جيل جديد من العلماء والمثقفين الذين يتحلون بوحدة المعرفة وتكاملها بعلم الوحي والشهادة، بإدراك مقاصد الدين وقيم الأخلاق، وكنوز التراث دروساً وعبراً، وبمعرفة التراث الإنساني المعاصر في علوم الإنسان والاجتماع والمواد، ومناهج السنن الكونية العلمية التجريبية؛ وليأخذَ العلماءُ والمثقفون مناهجهم بتوسيع دائرة معارفهم، وامتلاك ناصية الحوار والتعاون المثمر، وعلى الجامعات ومراكز البحث العلمي أن تقدم المناهج و ـدي إلى المصادر، وتطور المواد اللازمة لثقافة المسلم في جوانبها المعرفية الدينية الإلهية والسننية الإنسانية والكونية، وقد شهدت الساحةُ العلميةُ في هذا ا ال جهوداً جادة رائدة جعلت التأصيلَ، وإسلاميةَ المعرفة، وإصلاح مناهج الفكر (المعرفة من منظور إسلامي)، قضيةً مطروحةً على الساحة العلمية الثقافية الأكاديمية في العالم الإسلامي؛ بحيث أخذت تتبلور على أساسها أدبيات وحدة ثقافة الأمة وغايا ا، ومناهج فكرها، وأساليب تربيتها، وهي جهود يجب تنميتها وتطويرها.

من المطلوب أن يجلس الفرقاء معاً مزودين بالعلم بمعرفة مقاصد الدين وقيمه وطاقات علوم السنن وإمكانا ا وتحديا ا، وأن يدرسوا الأسباب التي تحول دون تمثل عامة الأمة لقيم دينهم وغاياته الخيرة، والتي تضعف الانفعال الإيجابي الاستخلافي الإعماري الخير -الذي هو في طبيعة أصل خلقهم وغايته- وتحول دون تمكنهم من حسن الأداء وقدرة العلم والتقنية، كما أن عليهم معرفة كيف ننقي ثقافة الأمة من فكر الشعوذة والخرافة والخزعبلات؟ وكيف نواجه شيوع روح السلبية والخنوع وضعف البعدِ العام في بناء شخصية أبناء الأمة، ودور هذه الروح في إخماد روح القوة والشجاعة والمبادرة والبذل والنصرة في أدائهم؟ وكيف تحول هذه الروح دون الاستجابة الفعلية الوجدانية لمتطلبات مواجهة التحديات التي تواجهها الأمة؟

لو تحاور علماء الأمة وعقلاؤها ومفكروها في هذه الظروف الحرجة، وعلى مختلف مشار م ومدارسهم، وهم يستحضرون الأساس المشترك من مقاصدهم ومبادئهم؛ لكان أمر لقاء الفكر وإصلاحه يسيراً، ولأمكنهم التعاون على وضع الخطط العملية التي تسع تعاون الجميع لإصلاح الخلل، وبناء القواعد، وتشييد مستقبل الأمة والأجيال.

وثمة أسئلة يختلف فيها الفرقاء الدينيون التقليديون والمدنيون المستغربون على غير أساسٍ منها:

هل يعني التزام المدنيين وطلاب المعارف الإنسانية المنهج العلمي السنني بالضرورة إنكاراً لعوالم الغيب وتصريف الله لشؤون الكون وفق حكمته وغاية خلقه، بما لا يحيط بكلياته منطق الإنسان وإدراكه؟

وهل يعني التزام العقل والسببية في عالم الإنسان وتسيير شئون حياته إنكاراً للغيب وما يتعلق به من أقدار الله في تصريف شأن الكون؟

مثل هذه الأسئلة تنشأ عن خلط على الجانبين نحاول في هذه الورقة توضيحه.

أولاً: اهتمامات المدنيين وملاحظا م المنهجية

حينما يتحدث الدينيون عن الدعاء والتوكل والتسليم والحكمة الخفية لأقدار الله في تسيير شؤون الخلق يلقون عادةً بالنصوص والشواهد، ويقدمو ا في خطاب وعظي، ويعرضو ا مبتورةً عن صور ا الكلية، منبتةً عن أطرها المعرفية، وعن أبعادها الزمانية والمكانية، ودون أن يلقوا بالاً إلى السنن في الخلق وآثارها في الوقائع؛ لأن إعداد كوادرهم وجل فكرهم لا ينفعل بقوى الحركة والفعل في ا تمع، فيأتي وقع قولهم في آذان المدنيين وكأنه غيبة وعي وإلهاء عن واقع الحال، فالدينيون حيناً يتوجهون إلى شعوب الأمة بالقول جزافاً وبقليل من الفكر والروية ليدفعوهم إلى ما يجب في تصورا م أن يفعلوه لتغيير أحوالهم والتصدي لتحديا م، وفي أحيان أخرى يتوجهون بالقول الواجل بما يجعل قولهم يقع وكأنه مجارات لمشاعر جموع الناس المأزومة، فيكون

مجرد تفجير لإحباطا م، دون إدراكٍ أو تقديرٍ لواقع حالهم، وإمكانات طاقتهم، مما يفجر على غير هدى أزما م؛ فتزداد معانا م، وتنهك كيانا م، وتبدد طاقا م، وتضيع جهود البناء والإصلاح.

وتأتي اعتراضات المدنيين والعلمانيين والمستغربين في آذان الدينيين وكأن تساؤلا م المشوبة بالرفض والتقليل من شأن مقولا م، والدعوة إلى الإعراض عنهم، ومتابعة الآخر الأجنبي المستعمر، وكأنها إنكار لقداسة الدين وما يتلوه الدينيون من نصوص، وإنكار لعالم الغيب ولوجوه قدرة الله وعنايته في تصريف شؤون خلقه ونصرة المستضعفين، واستسلام للمعتدين المستعمرين أعداء الأمة والدين.

وإذا كانت الأطراف عامة -ومن زوايا مختلفة- في الحقيقة على اتفاق في المبادئ والمنطلقات التي تؤمن بالله وسننه وتدعو إلى التدبر والعمل: "احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز"[1] يحدث هذا الخلطُ مع وجود هذا القدر المشترك بين أبناء الأمة انطلاقاً من مظنة غيبة الوعي من جانب، ومظنة الإنكار والجحود من جانب آخر؟ فكيف يقوم هذا التعارض والاستقطاب؟ وكيف ينقطع الحوار بينهم؟ وكيف تتعارض المواقف، وتثور الصراعات العميقة التي تسهم بقسط وافر في عجز الأمة، وتمزقها، وتبريد طاقتها، وشلل إراد ا و ميش دورها؟

وإذا كان من المسلم به أن طلب المعارف الإنسانية والكونية أمر مطلوب والاستفادة من مجالاته بما حققته وتحققه الإنسانية بغض النظر عن الزمان والمكان، إلا انه من المسلم به أيضاً عدم سلامة الأخذ والمتابعة العمياء لرؤى الآخرين ومحصلا م ووجوب مراعاة اختلافات مكونات المنظومات الحضارية ورؤاها وظروفها وإمكانا ا وما تتصدى من مقاصد وتحديات.

وإشكالية الصفوة الثقافية المدنية في منظومة الثقافة والحضارة الإسلامية في مجاراة التقليد الحرفي الأعمى للمنظومات الأخرى الأجنبية هي حقيقة مفروغٌ منها، إلا أن ضبابية منطلقات منظومة الثقافة والحضارة الإسلامية المعاصرة، وتشتت مصادر

---

[1] رواه مسلم في صحيحه: 4816.

معرفتها، وقصور منهجيات فكرها؛ لابد من تصفيته وإعادة رصفه للخروج بالفكر المدني في مجالات علوم الإنسان والكونيات من دائرة المحاكاة والتقليد قبل وضع هذه العلوم الإنسانية على جادة منظومة الحضارة الإسلامية، وفتح آفاق الأصالة والإبداع في مجالا ا.

وهذا يعود بنا إلى أولوية إصلاح منظومة فكر الحضارة الإسلامية، والتعامل مع إشكالا ا، قبل أن تستطيع هذه المنظومة أن تحتوي علوم الدراسات الإنسانية والكونية برؤية بديلة فعالة ومتميزة.

وإشكاليات منظومة الحضارة الإسلامية المعاصرة وما يدور حولها من تعارض ومن خلط ومن لغط، أن جل ذلك مرده في الجوهر إنما يعود في المقام الأول إلى أن دلالة كثير من محكَم القول والمنطلقات في الدين، أصبحت تضيع في حرفيات أكداسٍ من الروايات المتعلقة بأحداثٍ ومواقف تناثرت على مدى نصف قرن من الزمن، هو عهد النبوة والخلافة الراشدة؛ التي استندت روايا ا في مجملها - حين نشطت حركة التدوين - إلى سلسلة جموع غفيرة من سالف الرواة، على مدى قرنين من الزمان، تفاوتت درجات وعيهم وإدراكهم، وزوايا رؤيتهم، وسلامة طويا م، على اختلاف الزمان والمكان والتحديات في البلاد والصفات والمشارب والولاءات، وما تعرضوا لـه – وتعرضت لـه أجيالهم- من حروب وصراعات، وما توزعتهم من مصالح وتحزبات وعصبيات وآراء وغايات ومؤثرات مدركة وغير مدركة؛ كل ذلك جعل مهمة التدوين والتحقيق، والموضوعية، لكثير من النصوص، مهما بذل من الحرص والإخلاص، من أصعب المهام، بعد مضي هذه العقود والقرون؛ التي يهولك حين تطلع على الأكداس الهائلة من الموضوعات والضعاف، أن ترى معها مدى الجرأة في التطاول على مقام الرسالة بالتحريف والكذب والوضع؛ كل ذلك يجعل من الصعب مع كل تلك العوامل الضبط الكامل والتوثيق الدقيق، ويعسر معها التأكد من سلامة مداخل الرواية التي لا حصر لها، والذي يؤدي ولا شك في مجال الرواية إلى حتمية إمكان الوقوع في كثير من مزالق وقوع كثير من الخطأ والخلط والتهاون والتدليس، والادعاء والكذب والكيد، بسبب ما قد يقع فيه الرواة من ابتسار القول، أو عدم إدراك المعاني،

أو خطأ السمع، أو خلط السمع، أو النسيان، أو الهوى، أو طلب السمعة، أو بسبب الغفلة، أو الدس، الذي ينم عن كثير منها ما يمكن أن يلحظه المتدبر للتفاوت والخلط والتعارض بين الرواة بل حتى في الأقوال المنسوبة إلى الراوي الواحد، الأمر الذي يمكن أن يتضح كثير منه عند محاكمات نقد الفحوى والمتن، ولا شك أن هذا القدر سوف يزداد بزيادة من يتناول متن النصوص من أصحاب العلم والاختصاص بالسنن والطبائع والوقائع بالبحث والدرس والتمحيص، لأن من جمع علم النصوص وأحداث التاريخ، وخبر –في الوقت نفسه- السنن والأحوالَ في مجاله، كان أقدر على إدراك المقاصد، ومداخل الأخطاء والتحريفات، وسوء الفهم أو القصد، وهو ما تنبه لـه ولمنهجه العلمي في عصر متأخر العلامةُ ابن خلدون يرحمه الله، والذي للأسف لم يأبه لـه أهل العلم الديني، ولم يتابعوا ما فتح أمامهم من آفاق ومجالات.

إن من المهم لأهل العلم الديني والمعنيين بدراسات توثيق النصوص أن يدركوا أن أمر النظر في النصوص، ولا سيما نصوص السنة، والاهتمام بأمرها، وبحث قضاياها، وما يترتب عليها من الآثار، لم يعد مقصوراً في - كل جوانبه - على أصحاب الاختصاص في علم الرواية وعلم اللغة وعلم الفقه والقانون وحدهم؛ بل أضيف إليهم عملياً فئتان من الناس:

الفئة الأولى هي فئة عموم الأمة الذين أصبح كثير منهم -بسبب انتشار الثقافة، ووعيهم بمجريات شؤون حياتهم وما يؤثر فيها –يطلعون ويقرؤون ويهتمون بكثير من النصوص، وبأشكال مختلفة، ويثيرون حولها كثيراً من التساؤلات، وكثيراً ما يكون أثر بعض هذه النصوص في إطار ثقافتهم المعاصرة سلبياً.

الفئة الثانية هي فئة أصحاب الاختصاص العلمي في مختلف شؤون الحياة المادية والإنسانية الاجتماعية، الذين يحاكمون النصوص إلى خبراتهم وعلومهم وحصيلة معارفهم السننية، وبذلك أصبح فحص النص على أيدي هؤلاء يتم على أسس علمية سننية عملية لا يقف عند شكليات الرواية وحرفيات السند وآليات استنباط الأحكام، بل تتعداه بنظرة موضوعية كلية إلى المتن والتطرق إلى فحواه ودلالاته، ورده إلى أصوله وظروفه ووجوه الحق والإمكان فيه، ومحاولة الكشف عن الخفي من الطبع والسنن

والظروف والأسباب والملابسات الممكنة علمياً في أمره، مما يوسع نطاق الدراسة والبحث والنظر طلباً للمصالح، ويمتد ا إلى جوانب فكرية علمية سننية موضوعية أوسع كثيراً وأبعد من مجرد الاهتمامات بالشكليات واللغويات والآليات.

اهتمامات الجمهور بشؤون حيا م وما يؤثر فيها، واهتمام علماء السنن بتمحيص الفكر، يجب أن يقدر وينمى، وأن يتكامل مع اهتمامات الرواية والسند، لا أن يقابل بالإنكار والرفض بحجة التخصص الفني الشكلي الضيق؛ ذلك لأن نطاق البحث العلمي ذاته ووسائله قد اتسعت وتغيرت، ومازال كثير من طلبة علوم الدين والتراث على جهل ا وبآفاقها وبأدوا ا ووسائلها. ومن حق الناس -على ضوء ما يلمسونه واقعاً في حيا م وما يرون أنه يحقق مصالحهم- أن يحاكموا أهل الاختصاص في نتائج مقولا م، وأن يردوهم إلى كتبهم وحلقات درسهم ومعاملهم وأجهزة إحصاءا م وحاسبا م لإعادة النظر المتعمق، ومعرفة وجوه القصور إن وجدت، وأخذ واقع الحياة ومقاصد الشريعة ومصالح العباد في الحسبان، حتى تتضح وجوه الصواب قبل أن يجزم في عجلة أو جهل أو تقصير في مصالح حياة الناس.

على الرغم من كل وجوه النقد الجزئية فإن الوسائل والإمكانات العلمية قد تعاظمت بشكل لم يعرف من قبل؛ مما يعطي إمكانات هائلة للبحث والنظر والتمحيص، يجب الاعتداد ا، والاستفادة منها في تحقيق رؤية كلية، وإعادة صياغة علوم النصوص ومناهجها ووسائلها، بما يحقق وحدةَ المعرفة وتكاملها، وينقي الثقافةَ الإسلامية التراثية من كثير من القصور فيها، ويمكن لهداية الألوهية والوحي، ويحولُ دون إساءة استخدام قدسية النصوص: ذلك الاستخدام الذي نراه في كثير من الحالات -بغض النظر عن الأهداف والغايات- يسهم في إبقاء حالة التخلف والجمود والخنوع والسلبية، وييسر سبل تبرير فكر الخرافة ويروجه؛ مما يدمر العقليةَ العلمية والنفسية الإسلامية، ويعيق مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي، ويقصر بالعقل المسلم من القدرة على مواجهة تحديات العصر.

ثانياً: الإمكانات الحديثة والمنهجية الشمولية في قضايا نقد المتن والسند

إن ما روي من الأحاديث والسنن المعتبرة على مختلف الصور لا يزيد فيما نظن على المائة ألف حديث، كثير منها تعددت رواياته بزيادة أو نقص أو اختلاف في اللفظ، وقد تتعارض الروايات ولا تستوي جميعها في مستوى الثقة بالرواية، فمنها الصحيح، ومنها الضعيف، بل ومنها ما قد يعده بعضهم من الموضوعات، وكثيراً ما يختلف تقويم النص الواحد والرواية الواحدة بين طلاب علم الحديث إلى حد يثير الحيرة والتساؤل عن مدى موضوعية المنهج، ودقة تطبيقه، ومدى الحاجة إلى إعادة النظر فيه، والإفادة من إمكانات العصر العلمية وتقنياتها في تطويره، وبرغم ذلك فإنّ هناك مئات الألوف من مزعوم الحديث التي رفِضت، ولم ترو، حتى إن الإمام أحمد يرحمه الله يستقر بين يديه ما يقارب الخمسمائة ألف حديث لا يقبل ولا يروي منها إلا حوالي الخمسين ألف حديث، ليست كلها صحيحة، بل كثير منها يعد من الضعيف، وهذا أمر هام ومؤلم، يوضح ضخامة الكم الكبير من الروايات المكذوبة التي لا يعتد بها، ومعرفة هذه الحقيقة، والتي وإن ألقت ضوءاً على مدى الجهد الذي بذله علماء الحديث، والصعوبات التي واجهوها، يوضح لنا الحالة النفسية والذهنية وقساوة الصراعات والتيارات التي كانت قد سرت في كيان الأمة، ووجدت في التعبير الديني وسلاح القداسة وسيلةً رائجةً للمقارعة والانتصار، وسمحت بالتحريف وبدس الإسرائيليات والخرافيات وسواها من الأهداف والأغراض العقدية والسياسية، وسمحت برواية هذا الكم الهائل من مزعوم السنة والحديث وتداوله، كما تدل أيضاً على الحالة النفسية لدى كثير من الرواة في تلك العصور التي تولدت لديها رغبة شديدة في الرواية وطلب السمعة وتصيد النصوص وتداولها، بأي صورة كانت، دون الحرص – في كثير من الحالات- على تحري وجه الدقة والتمحيص المطلوبين، وليصبح كثير منها مما ترويه مدونات الحديث مطيةً لكل صاحب غاية أو غرض، ووسيلةً لتضليل العامة والأمة، وتشويش رؤيتهم، وتلويث فكرهم وثقافتهم.

ومن المهم كذلك ملاحظة أن جل النصوص المروية عدا عشرات من الأحاديث والسنن الفعلية التي تابعها -بحكم طبيعتها- جمهور الأمة لا يرقى إلى درجة التواتر الذي

يمكن الجزم بصحة الواحد منها، واستحالة الخطأ أو الكذب فيه، بل إن كثيراً من المروي لا يسهل أن يفهم لماذا يروى آحاداً وهو بسبب طبيعة عمومية موضوعه وأهميته وطبيعة سعة مجاله كان من الواجب أن يكون متواتراً، بل إن بعضاً من هذا -لشدة الغرابة- لا يخلو من التفاوت والتعارض –حتى للراوي الواحد- في اللفظ وفي المبنى؛ مما لا يسهل - في كثير من الحالات- فهمه، ويستوجب دراسات معمقة لإدراك حقيقة أبعاده.

لقد زهد شيوخ عهد الرسالة وقاد م في رواية الحديث، والحرص على عدم إشاعة تداوله لإدراكهم خطر سوء فهمه بسبب عدم إدراك الناس للظروف الزمانية والمكانية التي صاحبت أحداثه، وعلاقة ذلك بدور رسول الله ﷺ في رئاسة الدولة وبناء الأمة بكل ظروفه الزمانية والمكانية، وهو من الأدوار المتعلقة بالحكمة في تنــزيل المبدأ والمفهوم على واقع بعينه، والذي مع كل الاجتهاد، قد لا تدرك بعض أبعاده المهمة، ولذلك يجب التعامل معه بوعي وحذر شديدين، وهذا الدور من الواضح أنه يختلف عن دوره رسولاً ومبلغاً لرسالة الوحي القرآنية فيما وراء الزمان والمكان، المحفوظة تواتراً والتي دو ا يصعب إدراك القصد والدلالة لما صدر عنه من أقوال وأفعال تطبيقية في بناء الأمة وا تمع المسلم، وتسيير مجريات أمورهم. ولذلك فإن حرص هؤلاء الأصحاب على عدم الرواية أو الإقلال منها أمر يجب فهم حكمته ودلالته عند التعامل مع النصوص، بالقدر الذي يفهم معه لماذا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أحياناً بكتابة حديثه وأحياناً بعدم كتابته، وعلاقة ذلك بمهمته رسولاً أو رئيساً للدولة وبانياً لكيان الأمة وا تمع والدولة، وتسيير شئو م، خاصة مع ندرة ما صحب الرواية مما يلقي الضوء الكافي على طبيعة الدور الذي يصدر عنه القول وعن الظروف الزمانية والمكانية والمقاصد التي تعلقت به.

ولو تتبعنا التاريخ نجد إن ما جر إلى روايات الآحاد والإكثار منها لدى المتأخرين، صحيحها وضعيفها، بل وبعض ما هو مظنة الوضع والتزييف، وبذلك القدر من التهافت، إلى جانب الأغراض السياسية والعقدية لدى البعض، هو أيضاً من بعض الوجوه بسبب فكر العجز والعزلة لدى كثير آخرون؛ دف تغطية عجز الفكر بقهر القدسية، وهي ظاهرة تفاقمت طردياً مع عجز الفكر والنظر وقلة الخبرة والتجربة،

فكلما زاد العجز الفكري وعدم القدرة على الاجتهاد وأخذ المبادرات الفكرية الإسلامية في مختلف مجالات الحياة، العام منها والخاص، والقانوني منها والفكري الحضاري؛ لمتابعة المتغيرات كلما ازداد طلب النص على حساب الفكر والنظر المقاصدي؛ مما يفسح المجال للتقليد الحرفي، حتى أصبح بعضهم يفضل الأخذ بالنص الضعيف على الآخذ بالرأي. والرأي في الشريعة ليس القول الجزاف ولا اتباع الهوى، ولكنه تلمس روح الشريعة ومقاصدها حين لا تتوافر النصوص المباشرة، ولا يسعف القياس عليها في تحقيق مقاصد الشريعة ومصالح الخلق.

وما ورد من نصوص أو دار من خلاف حول كتابة الحديث – نهياً عنه أو سماحاً به- يدل على اختلاف وجهات النظر في أصل سلامة الإكثار من الرواية دون دراية، خشية سوء الفهم لعدم إدراك ظروفها المكانية والزمانية وما يتعلق بمجالاتها، فهل هي أحاديث من باب البلاغ؛ أي تبليغ الرسالة وتبيان معانيها للقاصر من مداركهم ﴿وأَطِيعوا الله وأَطِيعوا الرسولَ واحذَروا فَإن توليتم فَاعلَموا أنما علَى رسولِنا البلَغُ الْمبِين﴾ (المائدة: 92)؟ أم هي أحاديث وتوجيهات تتعلق بدور الرسول ﷺ في الحكم وبناء الأمة، وإدارة الدولة، وتسيير شئون الرعية، والتعليم والتنوير فيما يخص شئون الناس والمجتمع، بحسب حال الناس وإمكاناتهم، وما يعرض لهم من حاجات وظروف وأحداث، يجتهد لهم فيها بحسب حالهم ومدى إدراكهم على ضوء هدي الشريعة المنـزلة: ﴿أَطِيعوا الله وأَطِيعوا الرسولَ وأُولِى الأَمرِ مِنكُم﴾ (النساء: 59)؟ أم هي أحاديث في طاعة أمرٍ بعينه لن يفصله القرآن الكريم ليبينه الرسول ﷺ ويفصله من باب السنة الفعلية، وهو ما نص عليه القرآن بعينه بشأن الصلاة والزكاة: ﴿وأَقِيموا الصلَوةَ وءَاتواْ الزكَوةَ وأَطِيعوا الرسولَ لَعلَكُم ترحمونَ﴾ (النور: 56)، فالصلاة والزكاة ركنان من أركان الدين لم يتعرض القرآن الكريم لتفصيل أمر أدائهما، على عكس أمر عقيدة التوحيد وأمر الصوم والحج اللذين وضح القرآن الكريم أساسياتهما في نص متنه، وبذلك كانت السنة النبوية ولا سيما الفعليةُ منها هي المصدر الأساس بشأن أداء

الصلاة والزكاة، وكل ذلك يختلف عما كان من قول الرسول ﷺ وفعله متعلقاً بشؤون الحياة ومطالب العيش "فإنما أنا بشر".[2]

كما يجب ملاحظة موقف الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة ورجال الصف الأول منهم بشأن من تجرأ من آحاد الناس على رواية أقول النبي ﷺ وتوجيهاته التي تعاملت مع الأحداث في ظروف بعينها، والحرص على بقائهم في المدينة حتى إن تحدثوا فإنما يتحدثون إلى من عاصر العهد وكانوا يدركون مقاصد القول وملابسات الروايات.

كما يجب تفهم كليات ما ورد عن الرسول ﷺ ذاته في النهي عن كتابة حديثه أو السماح به، وما نم عنه ذلك النهي أو السماح به من مقاصد، وعلاقة ذلك بدوره في البلاغ والبيان ودوره في بناء الدولة وبناء الأمة وتسيير شئون ا تمع وقيادته، ولماذا تعهد الله بحفظ القرآن ولم يشمل الله وهو القدير ما صدر عن الرسول ﷺ من القول بتعهد الحفظ، فلابد من أن يكون لذلك حكمة نخطئ إن لم ندركها، وما أظن أن ما عليه حال الأمة إلا لأ ا ضلت وأخطأت في فهم أمور كثيرة لابد من مراجعتها حتى تسترد عافيتها، فكلما بعد الزمان والمكان اتضح أثر سوء الفهم وقصور الفكر، ولذلك يجب أن يأتي فهمنا لإشكالات رواية الحديث النبوي بقصدٍ مجردٍ عن العصبية للرأي والمذهب والصنعة، وعلى ضوء ما نعلم مما اعتور الرواية من إشكالات وعقبات. كل ذلك أمر يستحق التفكر والتدبر، ويعين على النظر في تحرير المنهج، لمواجهة ما أصاب ثقافة الأمة من عيوب، وما تواجهه من تحديات، وما انتهى إليه كثيرون من عشوائية وسوء استخدام النصوص، وجعلها مشاجب للسلبية والخنوع، وللخمود والجمود، ومداخل للخرافات والأساطير والأغراض والإحن والأهواء، وانتصاراً للعداوات، واستغلالاً للعرقيات، ووسيلةً لقهر ضمير الأمة وإلجام عقلها وإرهاب وجدا ا وتمكن

[2] روى الإمام مسلم بسنده عن رافع بن خديج أنه قال: (قَدِم نبي الله ﷺ المدينةَ، وهم يأبرون النخلَ يقولون يلقَحون النخلَ، فقال: "ما تصنعون"؟ قالوا: كنا نصنعه. قال: "لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً". فتركوه، فنفَضت أو فنقَصت. قال: فذكروا ذلك له. فقال: "إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيءٍ من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأيٍ فإنما أنا بشر". كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي 1835/4 حديث رقم 140.

تخلفها، وأداةً للنـزاعات والصراعات، ومدخلاً للفرقة والتحزبات، وهي في خاتمة المطاف عوناً وأداةً بيد الأعداء.

من المهم أن نستحضر هنا –بغض النظر عن التفاصيل وموضع أي نص بعينه - أن مجمل السنة ومجمل السيرة النبوية ومجمل تاريخ عهد الرسالة والخلافة الراشدة تكمن ولاشك في أن أحد وجوه أهميتها الكبرى في التاريخ إنما هو في إثبات إمكانية تحقق قيم القرآن ومقاصده في عالم البشر، وأ ا ليست قيماً خيالية، وأن على البشر اتباعها وتحقيقها في حيا م، وتمثلها أفراداً وجماعات على مر العصور بقدر طاقا م، والتي تتفاوت بتفاوت طاقات الأفراد والأمم والأجيال من فردٍ إلى فردٍ، ومن جيلٍ إلى جيلٍ، ومن أمةٍ إلى أخرى. من المهم أن ندرك أيضاً أن هذا القدر إلى جانب قدر دروس الاستئناس والتأسي ودلالة تطبيقات مفاهيم القرآن على عالم عصر النبوة قد تحقق بغض النظر عن تفاصيل الروايات ودقة أي نص بعينه من نصوصها إذا كانت مهمة جلها هي تطبيق المفاهيم القرآنية في عصر بعينه بثقافته وإمكاناته وتحدياته، وتتم مهمة التأسي والاستئناس ا إذا ما حكم القرآن في فهمها وتحقيق القصد منها، فيكون القرآن ضابطاً وميزاناً لنقد متو ا، كما أن متو ا تعطي رؤية عملية توضيحية بيانية - في حدودها الزمانية المكانية- لمفاهيم القرآن الكريم ومقاصده عبر الزمان والمكان.

فإذا أضيف إلى إشكالات الرواية ما نلحظه من ضعف نقد المتن؛ لأن النقد الفعال إنما ينبع من دراية الناقد العلمية بطبيعة الموضوع وخبرته فيه، وهو ما لا يتوافر لكثير من الدارسين في مجالات الرواية، بل لا يتوافر في معظم (كوادر) الدراسات الإسلامية وبرامجها الدراسية الرسمية؛ حيث تقتصر دراسا م عادة على جوانب لفظية وشكلية وقواعد مستظهرة، بل يكاد القول –عند كثير من المتأخرين- أن يكون "يعرف القول بالقائل"، بدلاً من "يعرف القائل بالقول"، حتى رأينا –بسبب ضعف ملكة الدراية والنقد- كيف يروى للقائل القول ونقيضه بما لا يتفق –في كثير من الأحيان- مع روح الشريعة وبدهيات العقل أو الرؤية العلمية السليمة، وقد بلغ ضعف ملكة التدبر والنقد حد إهمال قياس صحة متن الأحاديث بمقياس القرآن الكريم الذي هو الكلمة الجامعة المقدسة المحكمة الحاكمة والبينة المتواترة ﴿ما فَرَّطْنا فِى الْكِتٰبِ مِن شيءٍ﴾

(الأنعام: 38)، ﴿كِتَب أُحكِمت ءَايته ثُم فُصِّلَت مِن لدنْ حكِيمٍ خبِيرٍ﴾ (هود: 1) ﴿ولَقَد جِئْنهم بِكِتبٍ فَصلْنه علَى عِلْمٍ هدى ورحمةً لِقومٍ يؤمِنونَ﴾ (الأعراف: 52)، ﴿ونـزلنا عليك الكِتاب تبياناً لكل شئ وهدى ورحمة﴾ (النحل: 89)، وهكذا تراجعت لدى الكثير من طلبة العلم – في عصور انتشار فكر العزلة- مكانةُ القرآن الكريم الذي تتصف جملته بعموم التوجيه وتجريده ليكون المنبع والمرجع للفهم والتوجيه والهدى – على اختلاف الأحوال والمواقع والأزمان -وتصدر موقعه لديهم كثير من نصوص الآحاد ذات الأبعاد الزمانية المكانية الصحيح منها والضعيف- دون فقه عميق بحقيقة دلالا ا ومقاصدها- طلباً لراحة العقل من عناء التفكر والنظر والاجتهاد ومواجهة المتغيرات والمستجدات، يتضح هذا حينما نقارن الكم الضئيلَ من نصوص السنة؛ الذي استدل به الأئمة ا تهدون في بداية عهد العزلة المدرسي، وفي مقدمتهم أبو حنيفة النعمان، والكم الهائل الذي يتزايد كلما مضى الوقت وازداد العجز، والذي تعلو به في العصور المتأخرة -دون علمٍ أو درايةٍ أو تمحيصٍ- حناجر كثير من عامة صغار طلبةِ العلمِ.

وكما سبق أن ذكرنا أن كثيراً من هذه النصوص كان -في الحقيقة- من الأمور التي يصعب يشكل جازم ضبطها وتحقيقها ومعرفة حقيقة رجالها الذين لم يرهم مدونو النصوص، ولم يعاصروهم، مِمن سبقوا عصرهم من رجال أسانيدهم، وما عرفوا لديهم إلا بالسماع عنهم في عصور عمتها الأهواء والفرق والحروب والفتن، وكان الدين واستخدامه أداة هامة في هذه الصراعات.

ومن ناحية أخرى فإن كثيراً من النصوص التي يدور حول نقد متنها خلاف وتتعارض فيه الأقوال -برغم مضي العقود والقرون- هو أمر ما يزال وكأنه مفازةٌ لمن يخوض في بحثها والحديث عنها، حيث تتعارض نصوصها وما يلحق ا من الزيادات بحيث تغيم بشأ ا المفاهيم بسبب مناهج الفهم الحرفي؛ فتهدم ا -دون وعي- كثير من مفاهيم الشريعة ومنطلقا ا وأولويا ا، ويتجرأ بالفتوى والوعظ والتعليم ا من لم يبلغ تأهيله الدرجة المطلوبة من التمكن من علوم الشريعة واللغة ومن علوم السنن والخبرة بالأحوال والطبائع والمتغيرات، فضلاً عن أصحاب الأغراض والأهواء، كل هذا

أدى وما زال يؤدي -إن لم تتضح الرؤية ويستقيم المنهج وطرق إعداد الكوادر العلمية - إلى الإضرار بثقافة الأمة؛ ويساعد على إشاعة الشعوذة والخرافة والسلبية والترهيب، ويعصف بالروح العلمية والجمعية، ويشوه الرؤية الكلية الكونية، ويقضي على روح التفكر والتدبر والمعرفة الإسلامية. فلا غرابة أن يصبح الإنسان المسلم سلبياً عاجزاً مهمشاً، وأن نرى على أرضه عالماً -في عامته- قد أصبحت يحكمه الأموات تحكمه الخرافات والأشباح، وإذا بالسنن والمقادير تعصف ا شعوذة المشعوذين، وهمهمة المهمهمين، وسحر السحرة، والتمائم، وموهوم سطوة عفاريت المردة والجان.

ثالثاً: نماذج في **نقد المتن: علم الغيب وتلوث الثقافة**

ولا بأس في هذا ا ال المهم من مثَلٍ يدل على فداحة ما يواجهه الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية من إشكالات، فنحن نعلم أن المسلم إنسان إيماني موحد استخلافي سنني يسعى في الأرض إعمارياً متوكلاً قوياً بإيمانه، كاسباً بعمله، متقناً سنناً في أدائه، يسعى بطلب الأسباب ليسخر الكائنات لحمل الأمانة في إعمار الأرض، لا مكان عنده لكهانة ولا عرافة ولا تنجيم ولا عيافة (الخط في الرمل) ولا طيرة ولا طرق ولا سحر ولا جبت، ولا أي شيء على شاكلتها من أمور الشعوذة والخرافة،[3] ومع ذلك نجد الإمام مسلم يرحمه الله يروي في صحيحه عن معاوية بن الحكم أنه قال: قلت: يا رسول الله إني حديث عهد بالجاهلية، وقد جاء الله بالإسلام، وإن منا رجالاً يأتون الكهان، قال: (فلا تأ م). قلت: ومنا رجال يتطيرون. قال: "ذلك شيء يجدونه في صدورهم فلا يصدهم"[4] قلت: ومنا رجال يخطون. قال: "كان نبي من الأنبياء يخط،

---

[3] روى أبو داوود في سننه: 3408 بإسناد حسن عن قبيصة بن المخارق رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "العيافة والطيرة والطرق من الجبت، وقال: الطرق هو طرق الطير تيمناً أو تشاؤماً، وقال أبو داوود العيافة الخط (في =الرمل)، وقال الجوهري في الصحاح الجبت كلمة تقع على الصنم والكاهن والساحر ونحو ذلك". ارجع إلى منهل الواردين شرح رياض الصالحين للدكتور صبحي الصالح، طبعة استانبول، ص913.

[4] أي لا يمنعهم.

فمن وافق خطه فذاك"،[5] فيأتي هذا النص وكأن رسول الله ﷺ يقر "الخط" وما يؤدي إليه –مما يقصد إليه السائل ولا شك- من زعم كشف الغيب بالخط، وهو ما يعارض صريح القرآن، أما إن كان الرسول ﷺ قد قصد إلى شيء غير ذلك فهو بالتأكيد حسب النص ليس مما يعلمه السائل أو قصد إليه، وليس في النص كما رواه ابن الحكم ما يدل على ذلك وإذا تقبل الرواة صحة الرواية فأن الأمر في رأينا يدعو إلى العجب من أن رسول الله ﷺ وهو من يوحى إليه يقر مزاولة الخط ولكن لا يعلم الناس الوجه الصحيح لضرب الرمل حتى يفيدوا، ويفيد رسول الله ﷺ ذاته ومن هذه النافذة ومن هذا الوجه العجيب المؤدي – حسب هذا النص- إلى العلم بالغيب استكثاراً للخير ﴿قُل لا أَمِلكُ لِنفْسِي نفْعا ولاَ ضرا إِلا ما شاء اللّه ولَو كُنت أَعلَم الْغيب لاَستكْثَرت مِن الْخيرِ وما مسنِي السوءُ إِنْ أَناْ إِلا نذِير وبشِير لقَومٍ يؤمِنونَ﴾ (الأعراف: 188)، وحتى لا يقع المسلمون -بسبب جهلهم بالوجه الصحيح لخط الرمل- فريسةً لاستغلال الدجالين والمشعوذين، ولكننا لا نعلم أن رسول الله ﷺ قد زاول هذه المزاولة النبوية حسب النص ولا علمها أحداً من الناس، إن مثل هذا النص ذا الفهم الصادر من رجل علم شرعي ومكانة شرعية يعتد ا على سبيل المثال، ولا أدري لفهم النص بشكل آخر يقدم دعامة ويفتح منفذاً ويصنع مشجباً "شماعة" للمحتالين والمشعوذين ولأصحاب الأغراض، والقرآن الكريم قد وضح –دون لبس- وجه الحق في هذه الأمور، وصدق الله ﴿قُل لاّ أَمِلكُ لِنفْسِى نفْعاً ولاَ ضراً إِلا ما شآءَ اللهُ ولَو كُنت أَعلَم الْغيب لاستكْثَرت مِن الخَير وما مسنى السوءُ إِنْ أَناْ إِلاّ نذِير وبشِير لِقَومٍ يؤمِنون﴾ (الأعراف: 188) ﴿عٰلِم الْغيبِ فَلاَ يظْهِر علَى غَيبِهِ أَحداً. إِلا منِ ارتضى مِن رسولٍ فَإِنه يسلُك مِن بينِ يديهِ ومِن خلْفِهِ رصداً﴾ (الجن: 26-27) ﴿وما كَانَ الله لِيطْلِعكُم

[5] يشرح الدكتور صبحي الصالح في منهل الواردين شرح رياض الصالحين، ص914 (أي المراد أن الخط في الرمال لا مانع منه إذا كان علماً موافقاً لما نقل نقلاً صحيحاً عن الأنبياء، ولا سيما إدريس، أما إذا كان كهانة دجلاً فهو مرفوض. وأصل الخط أن يخط الضارب بالرمال ثلاث خطوط ثم يضرب عليهن بشعير أو نوى، ويقول يكون كذا وكذا، ومن الواضح أن الرسول الكريم ينهى عن كل ضروب الكهانة. أما تسامحه بالخط في الرمال فمرده نسبة هذا إلى بعض الأنبياء كإدريس عليه السلام).

علَى الْغيبِ ولَكِن الله يجتبِي مِن رسلِهِ من يشآءُ﴾ (آل عمران: 179) ﴿أم عِندهم الْغيب فَهم يكْتبونَ﴾ (القلم: 47).

ولا يختلف في رأينا عن هذا كثيراً ما رواه الشيخان يرحمهما الله عن عائشة رضي الله عنها -إن صحت الرواية عنها على كل مستويات الرواة اللاحقين من حيث صدق الرواية ودقة النقل- قالت: سأل رسول الله ﷺ أناس عن الكهان فقال (ليسوا بشيء) فقالوا: يا رسول الله إ م يحدثوننا أحياناً بشيء فيكون حقاً، فقال رسول الله ﷺ: (تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقرها في أذن وليه فيخلطون معها مئة كذبة). وفي رواية للبخاري يرحمه الله عن عائشة رضي الله عنها أ ا سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن الملائكة تنـزل في العنان وهو السحاب، فتذكر الأمر قضي في السماء فيسترق الشيطان السمع، فيسمعه، فيوحيه إلى الكهان، فيكذبون معها مئة كذبة من عند أنفسهم).

وهكذا وفقاً لحرف هذه الروايات فإنّ الكهان يعلمون شيئاً من الغيب، يسمعه الجان والشياطين، ويوحون به إلى الكهان، ثم هم يضيفون لما علموا من الغيب ما شاؤوا من الكذب، والقرآن الكريم يجزم أن الغيب لا يعلمه إلا الله، ويقرر أن الحال قد تغير، وأن الاستماع منع، ولم يعد ممكناً مع الرسالة الخاتمة وبلوغ الإنسانية مرحلة الرشد والمسؤولية الكاملة التي يحمل ا الإنسان أمانة استخلافه وإدارة شؤون عالمه، فلا يعلم الغيب أحد إلا الله: ﴿قُلْ أُوحِي إِلَي أنه استمع نفَر مِن الجِنّ فَقَالوا إِنا سمِعنا قُرءَاناً عجباً﴾ (الجن: 1)، ﴿وأَنا لَمسنا السماءَ فَوجدنها ملِئَت حرساً شدِيداً وشهباً. وأَنا كُنا نقْعد مِنها مقَعِد لِلسمعِ فَمن يستمِعِ الأنَ يجِد لَه شِهاباً رصداً. وأَنا لا ندرِي أَشر أُرِيد بِمن فِي الأرضِ أم أَراد بِهِم ربهم رشداً﴾ (الجن: 8-10)، ﴿عَلِم الغيبِ فَلاَ يظْهر علَى غَيبِهِ أحداً. إلا منِ ارتضى مِن رسولٍ فَإِنه يسلُك مِن بينِ يديهِ ومِن خلْفِهِ رصداً. لِيعلَم أَن قَد أَبلَغوا رِسلَتِ ربهم وأَحاطَ بِما لَديهم وأَحصى كُل شيءٍ عدداً﴾ (الجن: 26-28)، ﴿ولَقَد زينا السمآءَ الدنيا بِمصابِيح وجعلْنها رجوماً لِلشيطينِ﴾ (الملك: 5)، ﴿إِلا منِ استرق السمع فَأَتبعه شِهاب مبِين﴾ (الحجر: 18)، ﴿إِلا من خطِف الخَطفَةَ فَأَتبعه شِهاب ثَاقِب﴾ (الصافات: 10)، ﴿قُل لآ أَقُولُ لَكُم عِندي خزآئِن

الله ولآ أعلَم الغيب ولآ أقُولُ لَكُم إني ملَك إنْ أتبِع إلاّ ما يوحى إلى قُل لا يعلَم من في السمواتِ والأرضِ الغيب إلا الله﴾ (النمل: 65).

إذا كان القرآن الكريم يوضح بأجل صورةٍ أن عالم ما بعد رسالة "الكتاب" قد بلغت فيه الإنسانية مرحلة الرشد، وأصبح الإنسان يحمل كامل مسؤولية قراره وإرادته، وهذا لا يعني عدم وجود عوالم أخرى؛ فالكون واسع، وذلك من شأن الله، إلا أن المهم أن الإنسان في عهد الكتاب والعلم والعالمية أصبح بإذن الله وعنايته، هو – وليس سواه- يدير عالمه ويسأل عنه، وأنه لا مجال بعد رسالة "الكتاب" لأية قوةٍ من قوى العوالم الأخرى أن تتدخل على غير أقدار الله وسننه في مجرى حياة الإنسان وعالمه، حيث لا يمكن لأحد أن يطلع على غيب مجرى حياة عالم البشر ينفذ منها للتحكم في سير حياتهم، فقد أُحكِم الرصد، وأُحكِمت حمايةُ الرسل وما ينـزل إليهم من الوحي وشئون الغيب، ومن اجترأ على محاولة استراق السمع فإنه مقضي عليه من قِبل نظام إلهي محكمٍ من الشهب والرجوم الثاقبة التي حتماً لا تعجز ولا تخطئ، وأن الله بذلك أراد بالإنسان الخير والرشد والحماية من الشر، ومنع تسلط العوالم الأخرى على عالمه وإعاقته عن حمل مسؤوليته في الاستخلاف وإعمار الأرض، وليس عبثاً أن رواية سورة الجن كانت بصيغة الماضي (كنا) أما (الآن) فإنّ الأمر قد تغير، بل إنّ إخبار الرسول ﷺ الجان وعن عالمهم كان بالرواية لا بالمشاهدة "قل أوحي إلي". ومع ذلك فإنّ الأحاديث التي أوردناها آنفاً تبدو وكأنها تناقض الصورة القرآنية وتجعل الملائكة –على الرغم من النظام المحكم لمنع الجان والكهان من استراق السمع وعلم الغيب – وكأنها تتهاون، أو لا تدرك، أو تعجز، أو لا تأبه لإذاعة سر الغيب الذي أخبر الله أنه قرر أن يحفظه ولا يطلع عليه أحداً، إلا من ارتضى من رسول، فإن هذا الاستثناء الإلهي الذي يحميه الله ويحمي ما يوحي به من الغيب، وهو ما لا يبدو أنه من المناسب أن نقوله أو نظنه عن ملائكة الله المقربين الذين ﴿لا يعصونَ الله مآ أمرهم ويفْعلُونَ ما يؤمرونَ﴾. (التحريم: 6) يقرر ذلك القرآن دون لبس أو غموض في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿عِلم الغيبِ فلا يظْهر علَى غَيبِهِ أحداً. إلا منِ ارتضى من رسولٍ

فإنه يسلُك مِن بينِ يديهِ ومِن خلْفِهِ رصداً. لِيعلَم أن قد أبلَغوا رِسالاتِ ربهم وأحاطَ بِما لَديهم وأحصى كُلَّ شيءٍ عدداً﴾ (الجن: 26-28).

فإن صحت مثل هذه النصوص، وما أظن كثيراً منها يصح بحرفه -على الأقل من باب الدراية ونقد المتن- وذلك لما قد يكون لحق ا من عيوب الرواية التي يغلب الظن أنه لم يتنبه لها علماء الحديث -وجل من لا يخطئ ولا ينسى- ولم يستدرك عليها أحد من أولئك العلماء، والسؤال هل المخرج من نقد المتن إذا سلمنا بالرواية فيما سبق أن أوردناه من روايات، أن علينا تأويل النص فيكون تأويله بشيء من الاعتساف، على أ ا حوارات قُصِد ا أشخاص بعينهم، وعقليات بعينها، أراد النبي ﷺ أن يصرفها عن إلحاق الضرر بنفسها ولكن بأسلوب ومداخل تناسب عقولهم وقدرا م النفسية والعقلية، حيث إن من الممكن بعضهم أن يكون من البدائية على قدر كبير، وفي هذه الحالة إن صح مثل هذا التأويل على ما يبدو فيه من الاعتساف؛ فيكون الأولى بمن روى نص هذا الحديث ألا يرويه إلا أن يوضح الظرف الذي صاحبه ويفسره، دون أن يثور أمر التعارض مع مفاهيم القرآن الكريم، وينشأ معه خلط في المفاهيم وغبش في الرؤية، ولذلك ليس أمام من يصر على أن يقبل في مثل هذا الأمر رواية الآحاد إلا أن ينظر إليها من باب خطاب الناس على قدر عقولهم، وبما يعقلون في مثل هذه الحالات العملية، وبذلك تكون نصوصاً ذات طبيعة خاصة يبررها ضرورة خطاب الناس على قدر عقولهم، وتكون مثل هذه الحالات أمثلة لباب أخف الضررين وليست مفاهيم عامة وتشريعات يتبعها عامة الأمة، يوضحه ما رواه البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال: "حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكّذب الله ورسوله" وما رواه مسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه "ما أنت بمحدثٍ قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة".

وهكذا فإن علينا لإصلاح فكر الأمة أن نحكم ليس فقط نقد السند؛ بل ونقد المتن، وأن نحكم التأويل ومنهجه بحيث يكون القرآن الكريم ومقاصده ومفاهيمه الأساسية المحكمة هي الحَكَم في قبول ما سوى القرآن الكريم من النصوص والاجتهادات والتأويلات، ونسد بذلك -وعلى أساس من روح الشريعة- كل باب

يتأتى منه الخلط والتشويه، والانحراف عن مقاصد القرآن الكريم ورؤيته الكونية ويكون مشجباً للخرافة والشعوذة والتلوث الفكري والثقافي. ولنعلم قبل كل ذلك وبعد كل ذلك، أن السنة النبوية الصحيحة كنـز غني للاستئناس والتأسي وإدراك دلالات المقاصد والمفاهيم القرآنية، ولسنا في حاجة إلى زيادته بما لا نجزم بصحته متناً أو سنداً، أما ما صح معناه ولم يثبت سنده من النصوص - برغم أن عدم ثبات السند لا يعني بالضرورة عدم صحة النص - فإن الأصوب والأحوط أن نستشهد به فقط من باب الحِكَمِ والآثار، وليس من باب قداسة المصدر، ولكن من باب صحة المعنى ونفاسته وأنه يتفق مع روح الشريعة، وذلك إن كانت هناك حاجةٌ من باب زيادة الخير.

وهناك ملحوظة أخرى هامة على مثل هذه النصوص - التي قد تحدث غبشاً في العقيدة والرؤية الإسلامية عند من قل زاده من العلم أو شابت حالته النفسية بعض الضعف - لماذا يتم إيرادها في كتب أريد ا ثقافة العامة؟ ولماذا برغم ذلك يروج لمثل هذه الكتب في هذا العصر وتظل تحضى بالحفاوة والصدارة وكأ ا لا يمكن أن يوجد لها بديل؟ ولماذا لم يقم طلاب العلم إلى اختيار مجموعات من النصوص القرآنية ومجموعات من النصوص النبوية، ومجموعات من كنوز التراث ومن اجتهادات العصر، التي تأخذ في حسبا ا السقف المعرفي للعصر، والتي تناسب متغيراته، وتأخذ في اعتبارها تحدياته.

ما لم يتيقظ قادة أهل العلم الديني ومؤسساته لمثل هذه الأمور والاستجابة لأحوال العصر ومتغيراته وتحدياته فلن نستطيع أن نفهم حقيقة أسباب تردي رؤية الأمة وأحوالها وأن نفهم موقف المدني وتوجساته من كثير من قضايا الثقافة الدينية وآثارها الاجتماعية والحضارية، ونفهم أسباب انبهاره بالآخر وطلبه الرؤية والمعرفة من منظومات حضارته.

رابعاً: لا مجال في عالم اليوم لفكر الخرافة باسم الإسلام

من المهم أن نعلم دون غبش أنه مع انتشار العلم والمعرفة لم يعد هناك مجال في عالمنا اليوم لفكر الخرافة والشعوذة وممارسات الدجل، والمعوذتان كافيتان لوضع حد

قاطع لأية هواجس نفسية عند كل من تسيطر عليهم –لأسباب نفسية أو تربوية وثقافية- عواملُ الخوف من أية أضرار مادية أو غير مادية ما زال يخشى بعض الناس منها نفسياً، وتوسوس ا صدورهم، و ولها لهم مصادفات الأحداث، وكذب الكذابين، و ويلُ المتحدثين المتحذلقين، وحيلُ المشعوذين، ومكائد الدجالين وأعداء الأمة والدين؟ وحتى على عهد ما قبل الرسالةِ الحضارية العالمية -رسالةِ الكتاب والعلم والقلم- أخبر القرآن الكريم بحقيقة أمر الكهنة والسحرة والمشعوذين والدجالين ﴿فَإِذَا حِبالُهم وعِصِيهم يخيلُ إليهِ مِن سِحرِهِم أنها تسعى﴾ (طه: 66)، ﴿وما هم بِضاَرين بِهِ مِن أحدٍ إلا بِإذْنِ اللهِ ويتعلمونَ ما يضرهم ولاَ ينفَعهم﴾ (البقرة: 102). فالقرآن في هذا الأمر صريح واضح من أنه لا يمكن أن يأتي من الدجالين والسحرة والمشعوذين نفع في النفس أو المال أو الولد أو الدين، ولا يأتي منهم إلا الضرر الروحي والنفسي والمادي، ومن يطلب النفع أو درء الضرر من وراء ذلك إنما يطلب الوهم والسراب. ولو كان الدجالون والمشعوذون في أي ثوب يرتدون أو حيلة يصطنعون قادرين على جلب النفع لجلبوه لأنفسهم، واستغنوا بقدر م عمن سواهم، وأي دعوى غير ذلك إيغال وجرأة في استغفال البسطاء والمكروبين والمقامرين والطامعين.[6]

إن من المهم أن ندرك أن المعوذتين هما في جوهرهما دعاء إلى الله تعالى لتحصين عقل المسلم وقلبه مما وقر فيهما لأي سبب من الأسباب من تدليس المشعوذين، أو الأوهام والأمراض النفسية، أو من تأثير الموروثات، أو بسبب بعض البلايا والكروب التي لا يعلم وسيلة علمية سليمة –حتى اليوم- للتخلص منها؛ فتكون المعوذتان هي لجوء إلى الله القادر المحيط بكل شيءٍ طلباً لعونه وحمايته من تلك الأوهام والوساوس والشرور والأضرار، أي إ ما وسيلة للحماية الربانية، وحصن رباني من كل الشرور، و اية لكل الأوهام، وليستا وسيلةً ولا مدخلاً لانحراف العقيدة وفساد العقل وضلال السعي، وليستا وسيلة لمزاولة الشعوذة والدجل، ولا مشجباً تعلق عليه الإسرائيليات

[6] مما أذكر أنني قرأت –في إحدى ا لات وأنا طفل، ولم يمح أثره من ذاكرتي حتى اليوم- سؤالاً سألته قارئة إلى محرر عمن يدعي قدرته على التوفيق بين قلبها وقلب زوجها المعرض عنها؛ فكان جوابه أنه لو صدق هذا المشعوذ لكان أولى به أن يستغني عنها وعن أمثالها ويوفق بين قلبه وقلب "محافظ البنك المركزي".

والخرافات والأساطير والأكاذيب، وسوءُ الفهم والتأويل، وموروثات العقائد والفلسفات الضالة.

فسورة الناس هي قرآن ودعاء يستعيذ فيها الإنسان بالله، ويطلب عونه ضد وسوسة الشياطين والأبالسة من الإنس ومن الجن، وواضح أنه لا علاقة لها بقضايا أوهام السحر وما يلحق به، ولكنها تتعلق بالدس والوسوسة والإيحاء إن كان من شياطين الإنس، أو من إبليس وذريته مما يوسوسون به من الشر والأذى وارتكاب المعاصي في قلوب الناس، وما يلقونه في عقولهم وقلو م، وهم ليس لهم –فيما عدا ما يحسه الناس في نفوسهم من الوسوسة- أي سلطان على أحد، وقد أفلح من عصاهم، وخاب في الدنيا والآخرة من تبعهم وأطاعهم وخسر، ﴿إِن عِبادِي لَيس لَك علَيهم سلْطَانٌ إِلا منِ اتبعك مِن الْغاوِين﴾ (الحجر: 42)، ﴿... وما كَانَ لِي علَيكُم من سلْطَانٍ إِلا أَن دعوتكُم فَاستجبتم لِي ...﴾ (إبراهيم: 22).

أما معوذة (الفلق) فهي دعاء يستعيذ فيها الإنسان المؤمن بالله من شرار الخلق، ويستعين فيها بالله عليهم، وعلى كيدهم، وعلى شرهم، ويستعيذ به ضد أذاهم ومكرهم، ومنهم المشعوذون والدجالون الذين يمارسون أعمال ما يدعونه سحراً أو قدراتٍ وإمكاناتٍ خفيةً خاصة، وهي فئة شريرة من الناس تتعلم هذه الممارسات التي قد يتوارثها بعضهم عن بعض في عصور الظلام وكهان معابد الحضارات القديمة، ومنهم كهان الفراعنة وملوك بابل وآشور وسواهم، والذين كانوا –في الحضارات القديمة قبل الحضارة اليونانية- يخصون دائر م الخاصة بعلومهم، ولا يطلعون عليها أحداً من العامة، وهي تتضمن ولا شك في بعض الأحيان قدراً من العلوم والمعارف التي كانوا يسخرو ا للشعوذة والدجل وغش البسطاء، وهي ممارسات عرِفَت في الحضارات القديمة –ذكر الله شيئاً منها من ممارسات عهد الفراعنة-؛ بل إن فئات من بعض شعوب الغجر تمارس حتى اليوم بعض هذه الأنواع من الدجل والشعوذة والحيل، وتتفشى فيهم ممارسات الفواحش والسرقات، ولذلك فإن ما يمارسه بعض هؤلاء قد يكون لـه –في بعض جوانبه- أضراره بسبب المواد التي يعطو ا للمتعاملين معهم على أشكال مختلفة تؤذيهم، وتؤثر فيهم بتعاطيها، أو من خلال تلويث ما يستعملونه منها:

من مشروبات وأحجبة وما إليها، ونحن نعلم اليوم أن القليل جداً من بعض المواد التي قد ترى أو لا ترى بالعين ا ردة قد تؤثر على من يتعرض لها وتضره ضرراً شديداً، وعلى أية حال فإن جل آثار دجل هؤلاء الدجالين وشعوذا م نفسي، ونحن نعلم اليوم الأثر الكبير للإيحاء النفسي في التوهم الذي يجلب على ضحاياه في جل الأحوال الضرر النفسي والعضوي أيضاً، ولذلك فإن الإيحاء ومزاولات الطب النفسي –إذا لم يكن من يتولاه حسن النية وعلى علم بما يفعل، ومن أصحاب الاختصاص في العلاج النفسي- فإنه يكون شديد الضرر، ومن يعرض نفسه لهذا اللون من الإيحاء النفسي من قبل أصحاب الأغراض فإنه يعرض نفسه لأضرار مادية ومعنوية جسيمة، ومن المؤسف أن بعض الناس يلجئون إلى هؤلاء المشعوذين طلباً للعلاج أو النفع، أو سعياً للإضرار بالآخرين والكيد لهم، وهؤلاء لا يجلبون لأنفسهم ولمن حولهم ولأمتهم إلا الخسارة والضرر، ومعوذة (الفلق) هي للمؤمن دعاء إلى الله واستعانة به ضد كيد الحاسدين والكائدين؛ الذين يتمنون ويعملون على زوال النعم عمن عداهم، وهي دعاء ضد كيد المشعوذين ومن يلجأ إليهم، وضد تدابيرهم وأذاهم، وهو أمر غير توهم البسطاء عن امتلاك المشعوذين بعض القوى السحرية الغيبية التي في إمر م، ولذلك فإن على سلطات ا تمع محاربة سموم هذه الفئات الطفيلية الضارة وأمثالها بأي دثار تدثروا، وتوعية الناس وتحصينهم ضد دجلهم وشعوذ م وخرافا م وممارسا م المؤذية نفسياً واجتماعياً وحضارياً، حمايةً للناس، ودفاعاً عن مصالح الناس وعن الدين والأمة.

خامساً: عالم ما قبل الرسالة المحمدية وعالم ما بعدها

لا شك أننا ندرك من مجمل الوحي، ومن واقع المرحلة الإنسانية التي نمر ا، أن عالم ما قبل الرسالة المحمدية يختلف عن عالم ما بعد الرسالة المحمدية؛ حيث كان عالم ما قبل الرسالة المحمدية عالماً متسماً بالخوارق والمعجزات، كما كان عالماً متسماً بالخرافة وبمحدودية العلم والمعرفة وتفشي الجهل والعرقية، فيما أصبح عالم ما بعد هذه الرسالة متسماً بالكتاب والعلم والسنن والعالمية والرسالة العالمية الخاتمة.

ولعل من المفيد هنا أن نناقش فهم بعضهم لما ورد في القرآن الكريم بصدد تسخير الشياطين لنبي الله سليمان، وبصدد "الملكين"[7] ببابل هاروت وماروت، وجعل ذلك – بوعي أو دون وعي وبقصد حسن أو غير ذلك- مشجباً يتكئ عليه الكثيرون لتمرير قدر هائل من فكر الخرافة والشعوذة، والتغرير بالعامة والبسطاء، والإيقاع م في شباك وأحابيل الأدعياء والمحتالين والمشعوذين والدجالين، مما يضر بالناس ويبقى الأمة في أوحال العجز والتخلف.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿واتبعوا ما تتلُوا الشياطين على ملْكِ سليْمانَ وما كفَر سليْمانُ ولَكِن الشياطين كفَروا يعلّمونَ الناس السحر وما أُنـزلَ علَى المَلَكَين ببابِلَ هاروت وماروت وما يعلّمانِ مِن أَحدٍ حتى يقُولا إِنما نحن فِتنةٌ فَلاَ تكْفُر فَيتعلمونَ مِنهما ما يفَرقُونَ بِهِ بين المَرءِ وزوجِهِ وما هم بِضآرين بِهِ مِن أَحدٍ إِلا بِإِذْنِ اللهِ ويتعلمونَ ما يضرهم ولاَ ينفَعهم ولَقَد علِموا لَمنِ اشتراه ما لَه في الأَخِرةِ مِن خلَقٍ ولَبِئس ما شروا بِهِ أَنفُسهم لَو كَانوا يعلَمونَ﴾ (البقرة: 102).

ولو أمعنا النظر في الآية السابقة لوجدنا أ ا تتحدث عن أمور وأحداث وممارسات تمت قبل الرسالة المحمدية التي هي رسالة الكتاب والعلم والعقل والبحث

---

[7] يذكر محمد بن يوسف الشهير بابن حيان الأندلسي الغرناطي (645-754هـ) في كتابه **البحر المحيط** في قراءة "الملكين"، قوله: "قرأ الجمهور بفتح اللام، وظاهره أ ما ملكان من الملائكة، وقيل هما جبريل وميكال، وقيل ملكان غيرهما هما هاروت وماروت.

وقرأ ابن عباس والحسن وأبو الأسود الدؤلي والضحاك وابن أبزى "الملكين" بكسر اللام، وقال ابن عباس هما رجلان ساحران كانا في بابل؛ لأن الملائكة لا تعلم الناس السحر، وقال الحسن هما علجان ببابل العراق، وقال أبو الأسود هما هاروت وماروت، وهذا موافق لقول الحسن، وقال ابن أبزى هما داوود وسليمان على نبينا وعليهما أفضل الصلاة والسلام، وقيل هما شيطانان، فعلى قول ابن أبزى تكون "ما" نافية، وعلى سائر الأقوال في هذه القراءات تكون "ما" موصولة.

ومعنى الإنـزال القذف في القلوب، وقد ذكر المفسرون في قراءة "الملكين" بفتح اللام قصصاً كثيرةً، وأوردوا قصصاً عجيبة غير معقولة من الفسق والغرام والكفر، وأ ما في بابل يعذبان، مما يناسب تلك الفترات التاريخية وتقبلها لكثير من الخرافات وتصيد الروايات والعجائب؛ بسبب تفشي الجهل والخرافة وعجز الفكر. وعلى كل حال فقد انتهى ابن حيان إلى ما يتفق مع ابن عباس رضي الله عنه حين لخص كل تلك التهريفات التي ما يزال كثيرون يتقبلو ا وأمثالها فقال: "وهذا كله لا يصح، والملائكة معصومون". انظر **البحر المحيط لابن حيان**، بيروت: دار الفكر، 1992م مج 1، ص528.

والتدبر والعالمية والإنسانية. فالإنسانية قبل الرسالة المحمدية كانت في جوهرها إنسانية بدائية، مجزأة إلى أقوام معزولة ومحدودة العلم والمعرفة، وقد توالت على تلك الأقوام والأمم الرسالات والتوجيه؛ بما يأخذ بيدها نحو الترقي الإنساني، بدءاً من ابن آدم الذي لم يكن يعرف كيف يدفن أخاه ويواري سوءاته، وصولاً ا إلى المرحلة المحمدية العلمية العالمية، ولذلك كانت الخوارق إحدى متطلبات المرحلة البدائية، وكانت وسيلةَ الأنبياءِ والرسل في توجيه حياة أقوامهم والوصول بواسطتها إلى قلو م وعقولهم التي هي في جملتها ساذجة، ومحدودة العلم والحيلة تمثل قوى الطبيعة وآفا ا قوى وآفات قاهرة مرعبة مستغلقة على معارفهم وأفهامهم لإيجاد اقتناعات محددة لديهم نحو الرسول والرسالة، وهو ما توضحه سورة الجن في القرآن الكريم، كما توضح الفرق بين ما كان وما سيكون مع إنسان الرسالة المحمدية الخاتمة.

وتوضح آية سورة البقرة (102) الآنفة الذكر أن ما سخر لسليمان من أعمال الشياطين، وما سخر لـه من قوى الطبيعة، وما ذُكر في مواضع أخرى من القرآن الكريم، هو من باب العون الإلهي والخوارق النبوية التي سخرها الله لأنبيائه في تعاملهم مع البشر في تلك المراحل من تطور الإنسان وإدراكه وحضارته وليس في ذلك أي مساس بعقيدة سليمان ولا بإيمانه، وليس في ذلك أي سعي منه غير مشروع للتواصل مع العوالم الأخرى والشيطانية منها خاصة؛ لأن من يوصف بأنه من الشياطين -سواء أكانوا من الإنس أم من الجن- يجب أن يكونوا كفاراً مستكبرين عاصين لأمر ر م؛ بما جعلهم يستحقون هذا اللقب، وما قالوا به من خدمة نبي الله سليمان هو بإرادة الله الخالق القادر، ولا يجب أن يفهم منه مشروعية طلب التواصل مع عوالم الجن وشياطينهم أو إمكان ذلك ولا ينال الغر الجهلاء من محاولة ذلك غير الأضرار النفسية والمادية، يلحقها م الدجالون والمشعوذون.

أما أمر "الملكين ببابل هاروت وماروت" فإنه أيضاً يتعلق بفترة ما قبل الرسالة المحمدية بشأن الخوارق وعلاقة عالم الإنسان البدائي بالعوالم الأخرى، حقاً أو وهماً، في تدرج الإنسان وعالمه صوب الكمال الإنساني، والاستقلال، وتحمل كامل المسؤولية عن أدائه ضمن دائرة الصراع بين الحق والباطل، والنور والظلام، في نفسه، وفي عالمه،

ولذلك فإنه من غير المناسب أن يفهم النص القرآني – حتى عن تلك الفترة- من أن ملائكة الله المقربون هم ذا م يعلمون الناس الشر والكفر، فذلك ولا شك ما لا يليق بالملائكة، ولا يقبله الحس الإسلامي المرهف السليم، وهو ما ذهب إليه الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنه، كما ذهب إليه وأكده ابن حبان، فنحن نعلم أن هناك قراءتين لهذه الآية، والقراءة الأولى هي "المِلكين" بكسر اللام، مثنى مِلك وجمعها ملاك، وقد أشارت القراءات إلى صحة قراء ا أيضاً بالملَكين بفتح اللام: مثنى ملَك بفتح اللام ، وجمعها ملائكة، وقراءة المِلكين بكسر اللام في رأيي أوضح للقارئ، ويكون المقصود عندئذٍ إ م ملوك عباد كهانٌ، فيصبح المعنى أ م كانوا ملوكاً كهاناً صالحين كأنه "ملائكة" حيث يقال عادةً واصطلاحا للصالح أنه "ملاك" فهم بذلك ملوك كهان صالحون على شاكلة كهان معابدِ الحضارات القديمة التي كانت سائدة في تلك العصور، والذين كانوا يختصون أنفسهم بالعلوم والمعارف التي تمثل لهم مصدر قوة وإ ار أمام عامة الناس، على شاكلة ما ترويه قصة سيدنا موسى عليه السلام مع سحرة فرعون الذين كانوا بحيلهم يوهمون العامة ويخدعون أبصارهم وحواسهم، ولذلك علم السحرةُ المحتالون قدر موسى عليه السلام حينما رأوا الحبال والعصي تتحول حقيقة، وليس حيلة، إلى ثعابين حية تسعى، فعصوا فرعون وآمنوا بالله الخالق رب موسى وهارون.

ومن المتصور أن هؤلاء الملوك الكهان العباد الصالحين حينما كانوا يعلمون الناس ما لديهم من علوم ومعارف مما تعلموه وما ألهمهم الله به، والتي -بلا شك أن بعضها إذا أُسيء استخدامه يكون ضاراً- فكانوا يحذرون تلامذ م من هذه العلوم والمعارف الملهمة والمتوارثة التي إنْ أساءوا استخدامها فهم يكفرون حق العلم والمعرفة ويكونون للناس فتنةً، ويكونون بذلك قد كفروا نعمة الله ومارسوا الشر والأذى، وأضلوا الناس بما لديهم من علم ومعرفة وحيلة عن سواء السبيل، وقد أوضح القرآن الكريم أن سوء استخدام علومهم وقدرا م في الأذى والضرر والتغرير هو "كفر" بنعمة المعرفة، و"ضرر" محض لا نفع فيه، وأن لمن ارتكبه وقام به أو فعله سوء العاقبة، وهذا المعنى أو ما شا ه مما ذكره ابن حبان في كتابه "البحر المحيط"، وهو الجدير بالفهم، وهو اللائق

بمقام ملائكة الله، وهو الأولى بالمعلمين الصالحين في ظروف تلك الحضارات السابقة وأساليب ممارساتها، أما أن يقوم ملائكة الله وليس الشياطين بالفتنة وتعليم الكفر للبشر فذلك أمر يجب أن يرفضه الحس الإسلامي السليم، وقواعد نقد المتن الصحيحة التي تلتزم روح القرآن ومفاهيمه ومنطلقاته فيما جاء به من شريعة وفيما تناوله من سير الأنبياء والملائكة والصالحين.

ولعل من المفيد أيضاً تقريباً لما ذكرنا من المعاني إلى ذهن القارئ ومخيلته أن نذكره بحيل الحركة والصوت والضوء والترتيبات المسرحية في ألعاب السرك و "سحرة" المسارح، بل وفي العروض السينمائية التي لولا أننا نعلم علم الحس واليقين أنها صور مفردة متتابعة وأنها تعرض بسرعة معينة تخدع العين؛ لأقسمنا عند المشاهدة أنها حركة حية حقيقية.

فالدجل والشعوذة وبعض العلم بخواص المواد ومداخل النفوس ألوانٌ مختلفة تمكن من الحيل والنصب والاحتيال، قد تنطلي على بعض الناس باسم السحر حيناً، وباسم الدين أحياناً، وهي -وإن اختلفت في دعوى المصدر المادي أو النفسي أو الديني- تتحد في الغاية والقصد، وهو غش البسطاء والجهلاء والمكروبين، واكتساب المال والجاه والمكانة من ورائهم، غير عابئين بما يسببه كذبهم واحتيالهم من الأذى والضرر والغش للناس، وهي كلها أمور لا يليق بالمسلم المؤمن الموحد أن يقع بأي صورة من الصور في ممارستها أو في حبائلها أو الترويج لها فيفسد بذلك دينه وعقله وماله.

هذا مثال واحد لما ينطوي عليه اختلاف النظر، وتضارب الفكر، وتعارض المناهج، من إشكالات ومخاطر، ومن آثار ضارة على عقلية الأمة، وهو أمر قلما يجلس إليه أصحاب الاختصاصات العلمية المعنية، ويجلون وجوهه، ويسدون ثغراته، ويرسون بشأنه قواعد التعامل الفكري والتربوي الإيجابي السليم، حتى لا تفسد في نهاية المطاف العقائد والعقولُ والعزائم، ولا تصرف أو تنصرف عن هدى القرآن الكريم وتعجز بذلك عن حمل مسؤوليات الاستخلاف والإعمار.

خاتمة

كثير من النصوص التي تعد في اعتبار بعض الدارسين صحيحة قد لا تصح -في الحقيقة- لخلل أو آخر في الرواية أو في المتن، لكون الدارس لم يوفق لمعرفة وجه الخلل حتى الآن، بسبب قصور مناهجنا التي يجب تطويرها، خاصة في مجال نقد المتن، وفي مجال دراسة الرجال دراسة مقارنة في ضوء نقد المتن، وبعض النصوص قد يصح، ولكن في ظرفه الخاص، الذي قد لا يعلم المطلع عليه اليوم حال المعني به على زمانه، فيخطئ في فهمه –لقصور إعداده أو قلة زاده أو ضعف قدراته أو كوابح ثقافته- فيساعد هذا اللون من القصور في تلويث ثقافةِ الأمة، وعقليتها، ويفتح –بقهر القدسية- باباً للخرافة والشعوذة التي دم المسؤولية الاستخلافية الإعمارية، والعقلية العلمية، والطاقة النفسية، لأبناء الأمة.

إن الغاية مما سبق – لما نرى من حال الأمة وحال الدارسين- ليس الجزم في أي أمر من هذه الأمور بالرأي الفصل، ولكن الغاية منه فتح الباب لحوارٍ علمي منهجي رزين بين العلماء والمفكرين المؤهلين بمنهجية وعلم وثقافة متكاملة، نصية، لغوية، فقهية، تاريخية، اجتماعية، كونية، تحدد ا الغايات والأهداف، وتعالج أمورها على ضوء روح الشريعة ومقاصدها وواقع الأمة وأحوالها وإشكالا ا، وتحرر الثوابت، وتحتوى المتغيرات، وتواجه التحديات، وبذلك نعمل جادين على تحرير مناهج فكرنا وإصلاحها والانتفاع بما جد من الوسائل والإمكانات، وننقي ا ثقافتنا، ونسد بذلك الطريق على غير مكتملي الأداة وعلى مرضى النفوس وأصحاب الأغراض؛ فيسحب البساط من تحت أرجلهم، وينـزع سلاح قهر القداسة وخطاب الإرهاب من كافة الأيدي، ولا يمكن لأي أحد من الاستمرار في الإضرار بعقل الأمة وثقافتها ووجدا ا. عند ذلك فقط يمكن أن تزول غشاوة الانبهار بالمادي الغربي وخدر المتابعة والتقليد، ويوقف أثر الغزو الفكري ويمكن أن تستعيد الأمة عافية رؤيتها، وقيمها وفكرها ووجدا ا، وأن تستعيد لكل ذلك قدر ا على جدية الأداء العلمي وإتقانه وقيادة الحضارة والإعمار الإنساني باتجاه الروح والعدل والخير لا باتجاه شريعة الغاب من

العنصرية والتظالم وانحطاط قيم الأخلاق، وتلك هي الغاية القصوى لاستخلاف الإنسان في إعمار الأرض.

علينا إذا أردنا أن نـزيل الانبهار عن أعين مثقفي الأمة وجمهورها، وأن نحصنها عن المتابعة الاستهلاكية العمياء للقيم والممارسات الوافدة والغازية لفكرنا وممارساتنا، وذلك أمر لا يختلف بشأنه جمهور المثقفين وان كانوا لا يجدون لعجزهم عنه مندوحة إلا أن نواجه تخلف فكرنا وقصور مناهجنا وغلبة كوابح ثقافتنا المكبلة لقوى الفكر والإعمار والتجدد في نفوسنا، عندئذ فقط يمكن أن تتوحد وجهة مثقفينا وأن تتوحد رؤيتهم ومناهج فكرهم وتنقى ثقافتنا وتغلب العافية والقدرة والفاعلية على نفسياتنا ومؤسساتنا.

من المهم أيضاً أن نذكر أخيراً أن الإشكال الذي نرجو أن يدور حوله الحوار ليس في أصل قبول جناحي المعرفة الإسلامية: وحياً ورؤية كونية ومبادئ وقيماً سامية، أو في أصل الطلب العلمي لأسرار الكون وعلوم الإعمار للحياة والكون، أو في أصل قبول النصوص قرآناً وسنة صحيحة مصدراً للعلم بالإسلام، رسالة وحجة وتأسياً واستئناساً، ولكن الإشكال يكمن في مناهج فهمنا الجزئي القاصر، وما يترتب عليها من الممارسات في حياتنا، والآثار الناجمة عن هذه المناهج القاصرة، قصوراً وغربة في الزمان والمكان.

نرجو في ضوء ما تقدم أن يدور بين جناحي ثقافة الأمة الديني: والسنني الكوني حوار جاد مخلص شجاع، يصحح المسيرة، وينهي غربة الفكر وتشوه الثقافة وقصور المناهج وتخلف الأمة، لتتضح الثوابت وتحرر؛ لأنه ليس كل ما نظنه دون تحرير ثابت، أو على الأقل ليس الصورة التي نظن ثبا ا، ولتتكامل المعارف وتصحح المناهج وتتضح الرؤية ويتسع الأفق وتتحدد الجهود وتحقق القدرة وتحمل مسئولية الاستخلاف والإعمار.

أخيراً يجب أن نذكر أن التحدي هو كيف يمكن للديني أن يدرك معارف العصر ومتغيراته وتحدياته، وكيف يمكن في ضوء منظومته الإسلامية أن يعيد صياغة الرؤية الإسلامية، وأن يستعيد تكامل المعرفة وأن يصحح طرق التفكير ومناهج المعرفة

الإسلامية، بحيث يحسن فهم النصوص المقدسة بشمولية وحكمة وتفرقة بين الثوابت والمتغيرات الزمانية والمكانية، وبين حياة رسول الإسلام عليه أفضل الصلاة والسلام، وأدائه رسولاً ومبلغاً، وهو دور مستقل عن الزمان والمكان، ودوره بوصفه رئيس دولة وحكومة وباني أمة، وهو دور زماني مكاني؛ من أجل تحقيق أهداف الدين في مقاصده ومبادئه ومفاهيمه العليا في توجيه الإنسان إلى سبل الخير، وتعبيد النفس وا تمع للحق والعدل، في حمل أمانة استخلاف الإنسان في إعمار الأرض بالسعي الخير، ومقاومة قوى الظلم والشر، في قوة وعزم.

ومن الجانب الآخر فإن التحدي أمام المدني أن يفكر بشمولية، وأن يبتعد عن الفكر الجزئي، وأن يدرك طبيعةَ منظومته الحضارية الإسلامية، وأن يدرك طبائع المنظومات الحضارية الأخرى، وخاصة المنظومة الحضارية الغربية المادية الحيوانية في هذا العصر، وألا يكرر ما سبق أن وقع فيه علماء الأمة من قبل بمنهج جزئي حرفي تقني مكن للانبهار الأعمى بالمنظومة الحضارية اليونانية الوثنية، وأن يستكمل المثقف المعاصر معارفه السننية مستنيراً ومسترشداً بالغايات والمقاصد الدينية الإسلامية التي تحدد طبيعة منظومته الحضارية ومقاصدها وتوجها ا في حمل مسئولية أمانة الاستخلاف وإعمار الأرض على أسس قانون الروح والنور في الحق والعدل، وليس على أسس شريعة الغاب في تظالم المادية العنصرية المتبدية في سياسات القوة، وفي قوة الهجمات الاستعمارية، وفي التحيزات العرقية القومية، وفي تفشي روح الفساد وانحطاط الأخلاق وتفكك أواصر الأسرة والرحم.

وأخيراً فإننا إذا استحضرنا جوهر قضية هذه الورقة؛ فمن الواضح أن قضية السنة النبوية قضية محورية في إشكالية فكر الأمة، وموقف الفرقاء المثقفين منها، وأن هذه القضية تتعدى الإشكاليات الفنية الأكاديمية إلى قضية تخلف الأمة، وتخلف فكرها، والعداء والتعارض بين فئا ا المثقفة الدينية والمدنية.

إذا أمكن لجناحي فكر الأمة حل الإشكالات المنهجية في تعاملهم مع أزمة المنهج وإشكالات التفكير المسلم على الطرفين؛ لأن الأزمة أزمة الفكر والمنهج، وليست أزمة قداسة النص؛ بحيث يتسم الفكر المسلم في كافة أجنحته بالتوافق حول الثوابت،

وانتهاج الشمولية، والتزام بدهيات العقل، وضوابط السنن الكونية، وطلب المصالح في ضوء السقف المعرفي، وفي مواجهة التحديات وأبعادها الزمانية المكانية، عندئذ فقط يكون لنقد المتن مكانة في ضبط قيمة الرواية، وهو أمر يختلف عن قضية قدسية النص ويتعلق بالمعرفة الصحيحة لوجوه عطاء السنة النبوية وقدسيتها المتعلقة بالأدوار المختلفة التي مارسها وكلف ا الرسول ﷺ حجة على الناس، وهداية لحركتهم، وحكمة وتأسياً في فهم شريعتهم، وتفعيلها في واقع حيا م، في انطلاقات أمتهم في التاريخ لحمل أمانة الاستخلاف في التسخير، وبناء الحضارة الإنسانية والإعمار الخير للأرض.

دون وعي جناحي ثقافة الأمة وفكرها ومعارفها واخذ رسالتهم ومهمتهم بالجد والإخلاص ليس أمام الأمة ضة من كبوة، ولا رسالة للتبليغ ولا حضارة ولا تسخير ولا إعمار للأرض، وسوف تبقى الأمة في سلبيتها و ميشها الحضاري الإعماري الذي هو سبب وجود الإنسان في الأرض، وهداية هذه الوظيفة هو مهمة رسالة الإسلام، وما أنـزل من الذكر، لتعبيد جهده، وهداية إعماره، لإعلاء سبيل "الحق" وإقامة مجتمع الكرامة و"العدل".

حتى إذا اكتمل مشروع الحضارة الإنسانية في إعمار الأرض، واكتمل أداء الإنسان لمهمته ووظيفته في الأرض وتسخير قواها وإعمارها، أتاها أمر الله ﴿إنما مثَلُ الْحياةِ الدنيا كَماء أنـزلْناه مِن السماء فَاختلَطَ بِهِ نبات الأَرضِ مِما يأْكُلُ الناس والأَنعام حتى إِذَا أَخذَتِ الأَرض زخرفَها وازينت وظَن أَهلُها أَنهم قَادِرونَ علَيها أتاها أَمرنا لَيلاً أَو نهارا فَجعلْناها حصِيدا كَأَن لم تغن بِالأَمسِ كَذَلِك نفَصلُ الآياتِ لِقَومٍ يتفَكَرونَ.﴾ (يونس: 24)

عروض مختصرة

إعداد مكتب المعهد في الأردن

1. **كشف المعلول مما سمي بسلسلة الأحاديث الصحيحة،** صلاح الدين بن أحمد الإدلبي، عمان: دار البيارق، 2001، 213ص.

الكتاب دراسة لبعض الأحاديث التي حكم بصحتها أحد الباحثين (الشيخ ناصر الدين الألباني -رحمه الله-) الذي قام بجهدٍ كبير في مجال الحديث الشريف وتمييز ما صح مما لم يصح منه، ولكن هذا الباحث -كما يرى الإدلبي- رغم أنه إطّلع على كتب الرواية إلا أنه قصير الباع في علم الدراية. وأورد في المؤلف عدداً من أسباب الخلل في منهجية هذا الباحث منها: أنه لا يعتني العناية الكافية بمسألة الاتصال والانقطاع بالسند، ولا يفرق بين الثقة والثقة الموصوف بالإرسال، وكثيراً ما يعتمد في الرجال على مرجع واحد هو "تقريب التهذيب" لابن حجر، وهو من المختصرات، وكثيراً ما يصحح السند الذي قال ابن حجر عن أحد رواته (صدوق) دون تفريق بين الثقة والصدوق، ويوثق الراوي المذكور في ثقات ابن حبان إذا روى عنه ثلاثة، إضافة إلى قصر باعه في علم العلل، وغيرها من الأسباب المهمة. وقد ضم الجزء الأول من هذا الكتاب اثنان وأربعين حديثاً.

2. **الإيضاح الجلي في نقد مقولة "صححه الحاكم ووافقه الذهبي" ويليه العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية،** خالد منصور بن عبد الله الدريس، الرياض: دار المحدث، 1425هـ. 206ص.

هذا الكتاب يقدم للقارئ بحثين مهمين، الأول محاولة جواب لسؤال: "هل عدم تعقب الذهبي في كتابه "مختصر المستدرك" على ما يصححه الحاكم من أحاديث موافقة منه، وإقراراً بصحة ذلك الحديث، أم أن عدم تعقبه لا يدل على الموافقة؟" والبحث محدد في قضية واحدة فقط، مقسمة إلى خمسة مباحث. أما البحث الثاني فيركز على

إبراز أهم عيوب المنهج العلمي التي وقع فيها المستشرق "شاخت" في كتاباته حول السنة البنوية، مع بيان خطورة هذه العيوب عند أساتذة المنهجية مصحوبة ببعض الأمثلة من كلام "شاخت"، ويوضح البحث أن تلك العيوب مؤثرة جداً على سلامة النتائج التي توصل إليها، مما يجعل أحكامه وآراءه التي أطلقها حول السنة النبوية، من غير الممكن وفق أصول المنهج العلمي الدقيق والصارم أن تكون مقبولةً أو مسلّماً ا، حتى عند غير المسلمين، إذ لا يمكن القبول بنتائج مبنية على منهج فاسد مليء بالعيوب الخطيرة.

3. **الدراسات** في **الحديث الشريف السند والمتن،** السيد أحمد عبد الغفار، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003، 233ص.

جمع هذا الكتاب في ثناياه دراسات تطبيقية على عدد من الأحاديث حول السند والمتن، وقد كان يتحدث عن: تاريخ الحديث، والتعريف به، والتلقي والرواة، والوضع في الحديث، وأقسام الحديث، ونقد المتن.

4. **دراسات** في **منهج النقد عند المحدثين،** محمد علي قاسم العمري، عمان: دار النفائس، 2000، 470ص.

تناول البحث المنهج العلمي الذي سلكه نقاد الحديث في تعاملهم مع الروايات وروا ا، حيث استعرض قواعد النقد وضوابطه، وأصوله العامة، وكيفية توظيفها في التعامل معها في ميدان توثيق الرواة، ومرويا م مما يؤكد شمولية هذه القواعد وسلامة المنهج المتبع من حيث الكفاية والأسلوب والغاية. وقد تعرض البحث في ثناياه للنقد عند المحدثين وأصوله العامة، ومنهج المحدثين في النقد وأهمية استخدامه في إعادة صياغته التاريخ الإسلامي، والإحصاء في منهج المحدثين، ومنهج البخاري في الجرح والتعديل، ومنهج ابن حزم في رواية الحديث ونقد الرواة، وأهمية التاريخ في دراسة المحدثين، واستعمالات المثل في نقد الرواة، والضبط عند المحدثين.

5. **الموجز** في **علمي الدراية والحديث.** القاضي الشيخ يوسف محمد عمرو. بيروت: المؤرخ العربي، 144ص.

كتاب موجز في علمي الدراية والحديث يعد مقدمة في فهم سنة النبي عليه السلام. وقد تضمن تعريف علمي الدراية والحديث وبيان معنى السنة وحجيتها وتدوينها، الوضع والوضاعين في تراث العلماء السنة والشيعة. كما بين الكتاب أقسام الحديث وأنواعه وشروط الرواي وغيرها، وبعض قواعد نقد المتن أو ما سموه (بعلم رواية الحديث) وأورد فيه نماذج من الأحاديث الموضوعة، وآداب المعلم والمتعلم وكيفية تحمل الحديث وبيان أقسام نقل الحديث وتحمله، وعن الإجازة وأفرادها.

6. **منهج النقد عند المحدثين،** عمرو عبد المنعم سليم، القاهرة: دار ابن عفان، 2005، 160ص.

هذا الكتاب يعتني في المقام الأول بالتدريبات العملية التي تبين ملامح طرق النقد، بعيداً عن التنظير الذي اشتهرت به كثير من الكتابات المعاصرة التي يرى المؤلف أن الباحث يخرج منها مبلبل الفكر، مشوش الفهم، لا يستطيع أن يحقق سنداً، أو يحكم على المتن بالصحة أو الضعف أو أن يكشف علة خفية أو أن ينقد متناً منكراً، ورد سند ظاهره الصحة أو الحسن. وقد عرض المؤلف في كتابه، للتفرد ما بين الشذوذ والنكارة والاحتمال، ووجود الاختلاف في الحديث، وعرض الحديث على الأصول والقواعد الشرعية، وإعلال الحديث، والحكم على سند الحديث باعتبار متنه، ونقد زيادات الأسانيد والمتون. مع أمثلة على منهج نقاد الحديث في قبول الزيادات في الأسانيد والمتون وردها. مع تدريبات عملية على هذه الموضوعات.

7. **تيسير وتخريج الأحاديث للمتبدئين مع تدريبات عملية تعين الطلبة على ممارسة هذا العلم،** عمرو عبد المنعم سليم، القاهرة: دار ابن عفان، 2005، 138 ص.

اهتم المؤلف في كتابه هذا بسهولة العرض وتيسير الشرح والتقعيد بالأمثلة والأسئلة في كيفية تخريج الأحاديث النبوية المرفوعة والآثار الموقوفة، والأخبار المقطوعة

إتماماً للفائدة، بدأ المؤلف كتابه بالتعريف الموجز للتخريج ثم بيان فائدته وطرق إيراد الحديث الشريف ثم قسم طرق التخريج إلى ستة طرق ومن ثم أورد تدريبات عملية على تخريج الحديث المرفوع والموقوف.

8. **تحرير قواعد الجرح والتعديل وكيفية البحث في أحوال الرواة مع تدريبات عملية تعين الطالب على ممارسة هذا العلم،** عمرو عبد المنعم سليم، القاهرة: دار ابن عفان، 2005، 130ص.

وضع المؤلف هذا المختصر في الجرح والتعديل وعلم الرجال وكيفية البحث عن أحوال الرجال الرواة تسهيلاً على طالب العلم في دراسته، لئلا يتشتت في بحثه عن ضوابط هذا العلم في كتب المصطلح الكثيرة أو كتب الرجال والعلل وزينهُ بأمثلة وتدريبات عملية تُعين الطالب على فهم قواعد الجرح والتعديل وطرق البحث في أحوال الرجال وقد راعى الكاتب فيه الاختصار مع الإلمام واجتنب فيه التطويل. وفي موضوعات الكتاب الكثيرة: قواعد مهمة في علم الجرح والتعديل ومراتب الجرح والتعديل.

9. **نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية،** سلطان سند العكايلة، عمان: دار الفتح، 2002، 160ص.

يتناول الكتاب مسألة مهمة من مسائل مشكل الحديث، هي: عرض الحديث، سنداً ومتناً على الثابت من الوقائع والمعلومات التاريخية، وبيان أهمية استعمال هذا المقياس في فحص الروايات عند التعارض، بغية تخليصها من الآثار الناجمة عن طارئ النقص الذي يصيب أداء النقلة، بما يقدح في عدالتهم أو ضبطهم، من كذب أو تزوير أو ميل إلى مذهب رديء أو وهم أو خطأ أو نسيان أو نحو ذلك... وقد كشفت هذه الدراسة العلاقة الوثيقة بين علم الحديث وعلم التاريخ، وهي إلى جانب ذلك محاولة لتقوية عرى الوصل بين هذين العلمين، بعد أن نشأت بينهما فجوة واسعة نتيجة دراسات المستشرقين وطروحاتهم، مع العلم أن علم التاريخ الإسلامي ما نشأ أساساً

إلا من آصرة الحديث النبوي، ولا شب إلا تحت مظلته. وقد عرض المؤلف ضمن كتابه لمنهجية نقد الروايات المقارنة بينهما أو الشروط اللازم توفرها عند عرض الحديث على الوقائع والمعلومات التاريخية وقواعد عرض الحديث على الوقائع والمعلومات التاريخية وغير ذلك من الموضوعات ذات العلاقة.

10. **بحوث السنة المطهرة (دراسة تحليلية لمفاهيم خاطئة)،** عبد السميع الأنيس، عمان: دار عمار، 2003م.

ـدف بحوث هذا الكتاب إلى معالجة بعض المفاهيم الخاطئة المنتشرة في الأوساط الإسلامية في عدد من القضايا المتنوعة في باب العقائد، والفرق وأسباب الـ ول وحملة الحديث الأوائل، والفقه، كما ـدف إلى دراسة بعض القضايا التربوية والاجتماعية في ضوء السنة النبوية، وتحليلها تحليلاً يقر ا من ذهن المسلم المعاصر، كما أوضح منهج التعامل مع الأحاديث النبوية في الشؤون الطبية، وكشف عن حكمة النبي صلى الله عليه وسلم في إدارة الأزمات وحل المشكلات.

11. **تحرير العقل من النقل، وقراءة نقدية ـموعة من أحاديث البخاري ومسلم.** سامر إسلامبولي. دمشق: دار الأوائل، 2001.

يناقش المؤلف في هذا الكتاب مسألة الارتباط والعلاقة والتفاعل بين العقل والنقل من الجانبين النظري والعملي، وهل نقبل كل ما تركه التراث مسلوبي العقول والإرادات، أم نتناوله ونفحصه وننقده، ونخرج منه في ضوء ما ثبت بالأدلة الشرعية والعقلية، ونضيف إليه ما أنتجه الحاضر، لوضعه بين يدي الأجيال القادمة. والمؤلف يجيب على هذه الأسئلة المهمة، ويتناول بعض المسائل العقدية وبعض الأحاديث التي وردت في البخاري ومسلم، تطبيقاً بسيطاً لما أورده في مقدمة الكتاب، التي تعطي منهجاً محدداً للتفاعل بين العقل والنقل.

12. السند والمتن في الحديث النبوي. الشحات السيد زغلول، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003، 242ص.

يُبين هذا الكتاب ما أولاه المسلمون من عناية بالسند والمتن. وقد تحدث المؤلف فيه عن الحديث والسنة وتتبع التطور الدلالي لكل منهما من خلال استعمالها في القرآن والحديث والآثار الأدبية، وتحدث أيضاً عن المتن والسند، وبين المراد بهما عند العلماء وأهميتهما عندهم، وناقش آراء من ذهبوا إلى أن المسلمين لم يُولوا المتن عنايتهم فلم ينظروا فيه مثلما نظروا في السند، وأوضح أن الجهابذة من العلماء في الحديث قد اضطلعوا بمسؤوليتهم إزاء المتن، وعرض قواعد نقد المتن والأدوات التي لا بد أن يتسلح بها كل من يتصدى لنقد المتن حتى يضمن السلامة لما يصدر منه ويتحقق الصواب لما يصدر عنه ويحكم به، وأظهر أسباب نقد المتن.

13. اتجاه مدرسة الرأي في نقد الحديث النبوي، كمال الدين عبد الغني المرسي، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003، 255ص.

جمع المؤلف في هذا الكتاب بين أبي زرعة الرازي، وأبي حاتم الرازي وابنه، وقد بين الخط النقدي الذي يجمعهم من خلال التعريف بهم، وبالكتب الثلاثة (الجرح والتعديل، علل الحديث، المراسيل) التي تضم علومهم، لا سيما أنهم كانوا يرون في أنفسهم أنهم أولى من الإمام البخاري في مجال النقد للرواية الدينية من حيث تبين الصحيح من الضعيف في الحديث النبوي وتعديل الرواة وتوهينهم لما توافر لديهم من معرفة الرجال وعلل الحديث على مستوى واسع.

14. نظرات جديدة في علوم الحديث دراسة نقدية ومقارنة بين الجانب التطبيقي لدى المتقدمين والجانب النظري عند المتأخرين، حمزة عبد الله المليباري، بيروت: دار ابن حزم، 1995، 106ص.

هدف الكتاب مساعدة طلاب العلم على تأسيس منهج سديد في علوم الحديث، وقد خصص المؤلف القسم الأول من البحث لتحليل مضامينها ومقاربتها بمسلك النقاد

في التصحيح والتعليل، ومعنى المتقدمين والمتأخرين والحد الفاصل بينهم، وتباين المناهج بينهم، وبعض مسائل المصطلح، وأفرد القسم الثاني لإبراز المعالم الحقيقية لعلوم الحديث عند المتقدمين، وأكد على أن الجانب الفقهي والجانب النقدي هما في الحقيقة موضوعا علوم الحديث أساساً.

15. نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، دراسة تطبيقية على بعض أحاديث الصحيحين، إسماعيل الكردي، دمشق: دار الأوائل، 2002، 352ص.

وهذا الكتاب يقف موقفاً وسطاً بين فئتين -على حد قول المؤلف- الفئة المتشبثة بالماضي والتي لا تتزحزح عنه قيد الأنملة، والفئة التي تنبذ التراث، وتدعي التقدمية والانفلات، والفكرة التي يبرزها الكتاب هي أنه يثبت للمتشبثين بالماضي، أن ماضيهم لم يكن تقليدياً كله، بل كان ماضي عقل أيضاً من خلال كتبهم والاقتباس من أقوالهم، ومن جهة أخرى يثبت للفئة الثانية أن ماضينا لم يكن منغلقاً على ذاته، متقوقعاً على نفسه، يرفض العقل ويقدس النقل، وإنما كان هذا الماضي زاهراً. ولإبراز هذه الفكرة يأتي المؤلف ببعض أقوال العلماء الكبار وانتقادا م على البخاري ومسلم، متناولاً بعض الأحاديث بالنقد من جوانب يتوازن في إعطاء كل من الجانبين -السند والمتن- حقه، ويُحاول أن يحدد بعض القواعد التي يمكن أن يستند إليها الدارسون في نقد المتون.

16. الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها، حمزة عبد الله المليباري، ط2، بيروت: دار ابن حزم، 2001، 292ص.

تحدث المؤلف في هذا الكتاب عن ظاهرة اختلاف العلماء من محدثين ونقاد وذلك من خلال طريقتهم في تصحيح الأحاديث وتعليلها، وحاول المؤلف الإجابة عن أسئلة عدة مثلاً: هل ظفر المتأخرون في أثناء دراسا م وتحقيقا م بما تقاصر المتقدمون عن الإحاطة به من دقائق الأسانيد، مع أ م أقرب عهداً بذلك وأدرى بخفايا وملابسات الرواية؟ أم هو غرور بظواهر الأسانيد وجود ا التي لم تصبح وحدها كفيلة بمعرفة

الصحة والعلة على منهج النقاد؟ ومن ثم ساق الأمثلة الحديثية لمعرفة حقيقة ذلك، بالموازنة في تلك الأمثلة الحديثية بين من صححها وأعلّها. وبين المؤلف التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين في قسمي علوم الحديث النظري والتطبيقي والعوامل التاريخية التي أدت إلى ذلك كما بين مسألة تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد والضوابط، وبعض الأمثلة التوضيحية لإجراء الموازنات بين المتقدمين والمتأخرين.

17. **منهج الإمام البخاري** في **تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح،** أبو بكر كافي، بيروت: دار ابن حزم، 2000، 395ص.

الكتاب محاولة للكشف عن منهج الأئمة النقاد في موضوع "النقد الحديثي" على اعتبار أن البخاري من أبرز هؤلاء الأئمة، ومنهج الكتاب هو المنهج التحليلي المقارن، وذلك باستقراء صحيح البخاري وأخذ الشواهد والأمثلة وتحليلها، واستخراج ما يكمن فيها من قواعد، ثم مقارنة هذه النتائج بمواقف الأئمة المعاصرين للبخاري كالإمام مسلم، والترمذي، وأبي حاتم وأبي زرعة، أو من جاء بعده كالدار قطني والبيهقي وغيرهما، حتى يلاحظ معرفة مدى توافق هذا المنهج أو اختلافه من إمامٍ إلى آخر، ثم مقارنة هذه النتائج بما استقرت عليه كتب المصطلح لمعرفة مدى التباين والتوافق بين الجانب التطبيقي عند الأئمة النقاد، والجانب النظري عند كثير من المتأخرين.

18. **علوم الحديث** في **ضوء تطبيقات المحدثين النقاد،** حمزة المليباري، بيروت: دار ابن حزم، 2003، 213ص.

حاول المؤلف في هذا الكتاب أن يقدم وصفاً لعلوم الحديث بحيث تتبلور المرجعية الأصلية لعلوم الحديث ومصادرها المساعدة، وتحديد مفردات علوم الحديث والأدلة على ذلك من نصوص النقاد وفوائد دراسة علوم الحديث، ثم أورد توزيعاً جديداً لأنواع علوم الحديث على أربع وحدات موضوعية، وشرح معاني المصطلحات المتكررة في الكتاب، ثم كتب نظرةً سريعةً في مراحل التأليف في علوم الحديث.

19. السنة النبوية في **كتابات أعداء الإسلام منافشتها والرد عليها**، عماد السيد الشربيني، مصر: دار اليقين، 2002، ص 506، 2ج

يبين الكتاب أن الحديث النبوي بالسند المتصل من خصائص الأمة الإسلامية، كما أن دراسة الحديث ضرورة لازمة لطالب العلم. اشتمل الباب الأول على تعريف بأعداء السنة النبوية لغةً وشرعاً. وفي الباب الثاني بين وسائل أعداء السنة قديماً وحديثاً في الكيد للسنة النبوية المطهرة من التشكيك في حجية خبر الآحاد، والطعن في رواة السنة المطهرة، والاعتماد على مصادر غير معتبرة في التأريخ للسنة وروا ا. وأما الباب الثالث فقد احتوى على نماذج من الأحاديث الصحيحة المطعون فيها والجواب عنها.

20.المقترب في **بيان المضطرب (تعريفه - قواعده - أمثلته - والرجال الموصوفون بالاضطراب)**، أحمد بن عمر بن سالم بن زملول، السعودية: دار الخراز، لبنان: دار ابن حزم، 2001، ص 489.

عرض المؤلف جهود العلماء في خدمة الكتاب والسنة وأهمية علوم الحديث. ثم تكلم عن الخبر باعتبار طرقه، وأسباب الضعف في الحديث، وأنواع المخالفة. وفي القسم الأول تكلم عن الحديث المضطرب تعريفاً ودراسة وضمنه ثلاثة أبواب. احتوى الباب الأول على تعريف الاضطراب وأنواعه وحكم كل نوع، في الباب الثاني تعرض لحكم الاختلاف على الراوي وأثره على الراوي والمروي ومعرفة الراوي المضطرب. بينما تعرض الباب الثالث لقاعدة الاضطراب: سنداً، متناً.

الإلْماع إلى معرِفَةِ أُصول الروايةِ
وتقْيِيدِ السماع للقاضي عِياض[1]

أبي الفداء سامي التوني[2]

انتقل الحديث عن النبي ﷺ إلى الصحابة، ومنهم انتقل إلى التابعين فَمن بعدهم حتى بلغ إلى علماء جمعوه ودونوه في الكُتب، وظلت هذه الكتب – أيضا – تنقل من جِيل إلى جيل ومِن طبقة إلى طبقة كل ذلك بالسماع والرواية والتحمل، وقد وضع العلماء ضوابط دقيقة للسماع والتحمل ليأمنوا ا الخطأ وحرصاً على الدقة، وجعلوا لتدوين الرواية أصولا وقواعد تألف منها "عِلم أُصولُ الرواية"، وهو واحد من خمسة علوم يتكون منها علم أصول الحديث.[3]

و"عِلم أُصولُ الرواية" هو علم تعرف به آداب رواية الحديث -بكافة صورها وصوره- وكيفية روايته وما يصح منها وما لا يصح،[4] وإذا كان هذا العلم قد كُتِب فيه الكثير ما بين بحوث مضمنة في مؤلفات أو مؤلفات مفردة في هذا الشأن إلا أن

---

[1] هو: عِياض بن موسى بن عياض بن عمرون، أبو الفضل، اليحصِبي، السبتي المعروف بالقاضي عِياض (476 هـ/1083م - 544 هـ/1149م): عالم المغرب، وإمام أهل الحديث في وقته . كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسا م وأيامهم، وكان فقيهاً محدثاً. اشتهر بكتابه **الشفا بتعريف حقوق المُصطفى**. ومن مؤلفاته أيضاً: **مشارق الأنوار على صحيح الآثار** (وهو تفسير غريب الأحاديث المدونة في كتب السنة الثلاثة البخاري ومسلم وموطأ مالك، التزم فيه ضبط الألفاظ والتنبيه على مواضع الأوهام والتصحيفات وضبط أسماء رجال الحديث)، **الإكمال** في **شرح كتاب مسلم**، **التنبيهات** (جمع فيه غرائب وفوائد -كما يقول صاحب وفيات الأعيان)، ... وغير ذلك. (الزرِكْلِي: **الأعلام** 99/5، وانظر ترجمته المستفيضة للسيد أحمد صقر رائقة بأول تحقيق **الإلماع** ص 3: 32).

[2] samy_amz@hotmail.com omtibank@hotmail.com www.ommati.com

[3] هذه هي خلاصة أبحاثنا في هذا ا ال، وقد بسطناها في دراستنا المطولة (علم أصول الحديث – الدراسة النهائية) – يسر الله إتمامه وطبعه.

[4] فصلنا ذلك في كتابنا: "علم أصول الرواية – الدراسة الهيكلية" (مخطوط).

أجمع وأحسن ما صنف فيه هو كتاب "الإِلْماع إلى معرِفَةِ أُصول الروايةِ وتقْيِيدِ السماع" للقاضي عِياض اليحصِبي.

ذكر القاضي عِياض في مقدمة الكتاب أن راغبا رغب إليه في تلخيص فُصول في معرفة الضبط وتقييد السماع والرواية وتبين أنواعها وما يصِح وما يتزيف، وما يتفِق مِن وجوهِها وما يختِلف، فأجابه إلى ما طلب لأنه -كما يقول- " لم يعتنِ أحد بالفَصل الذي رغبته كما يجِب، ولا وقَفْت فِيه على تصنيفٍ يجِد فيه الراغِب ما رغِب."[5]

قسم القاضي كتابه "الإلماع" تِسعة عشر باباً، فبدأ "ببابٍ تحدث فيه عن وجوب طلب الحديث وإتقانه وضبطه وحفظه ووعيه": أورد فيه طائفة من الأحاديث الدالة على وجوبه والرحلة في طلبه ووجوب تبليغه والتحذير من الكذب والافتراء فيه.[6]

ثم ثنى بباب في شرفِ الحديث وأهله، وذكر فِيه من الأحاديث والآثار والأشعار ما طاب له إيراده (دون تمحيص أو تدقيق، وهو أضعف فُصول الكتاب -كما قال الأستاذ السيد أحمد صقر،[7] فقد صدره بحديث "اللهم ارحم خلفائي"، وهو حديثٌ موضوع،[8] وأورد فيه حديث: "من حفظ على أمتي أربعين حديثا"،[9] وهو ضعيف من جميع طُرقِهِ، ونقل فيه حديث أبي سعيد الخُدري من طريقٍ ضعيف وترك طريقه الصحيح، وذكر قصة طويلة عن الإمام البخاري تحمل في طيا ا دلائل افترائها).[10]

---

[5] **الإلماع**، ص 5.

[6] أفدنا كثيراً في هذا البحث من المقدمة الثرية الشائقة النفيسة للأستاذ السيد أحمد صقر رحمه الله تعالى **للإلماع** ص 22 : 32، ومن أراد المزيد فليراجعها.

[7] السيد أحمد صقر واحد من أعلام الباحثين المحققين في الحديث والتراث الإسلامي، في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، من طبقة العلامة أحمد شاكر والأستاذ محمود شاكر ومحي الدين عبد الحميد وعبد السلام هارون وغيرهم ممن خدموا التراث الإسلامي بعلم ودراسة وفهم وأناة، وكان أبعدهم عن الشهرة وأكثرهم ميلا للانزواء فلم تطبع أكثر أعماله العلمية، وكثير مما طُبِع لم تكتمل طباعة أجزائه.

[8] **الإلماع** ص 17.

[9] المرجع السابق، ص 22.

[10] المرجع السابق، ص 30 : 32.

ثم عقَد بابا تحدثَ فيه عن آدابِ طَالِبِ السماعِ وما يجِب أن يتخلق به (بدأه بحديث: "اعتموا تزدادوا حِلْما"،[11] وهو حديث لا يصح له طريق، وذكر أيضا حديث: " اطلبوا الحديث يوم الاثنين والخميس"،[12] وهو حديث باطل، وذكر فيه آثارا صحيحة عن الإمام الشافعي ومالك ومجاهِد، لكنه ذَكَر أثرا عن علي بن أبي طالب يقول فيه: "إن مِن حق العالم ألا تكثر عليه بالسؤال ولا تعنته في الجواب ولا تلح عليه إذا كسل ولا تأخذ بثوبه إذا ض ولا تشر إليه بيدك ..."،[13] وهو مما يشك في صحة نسبته إلى علي رضي الله عنه).

وأعقب هذا الباب بباب موجز جيد عما يلزم من إخلاص النية في طلب الحديث وانتقاد من يؤخذ عنه. وأردفه بباب: "متى يستحب سماع الطالب، ومتى يصح سماع الصغير": لخص فيه ما قاله الخطيب البغدادي وابن خلاد الرامهرمزي (لكنه ذكر فيه حديثا رفعه يقول: "من تعلم علما وهو شاب كان كوشمٍ في حجر، ومن تعلم بعد ما يدخل في السن كان ككَاتِبٍ على ظهر الماء"،[14] وهو حديثٌ موضوع).

ويأتي بعد ذلك باب الأبواب في الكتاب، وهو الخاص بأنواع الأخذ وأصول الرواية، وهي ثمانية ضروب: السماع من لفظ الشيخ، والقراءة عليه، والمُناولة، والكِتابة، والإجازة، والإعلام للطالب بأن هذه الكتب روايته، ووصيته بكتبه له، والوقوف على خطّ الراوي فقط وهو المسمى "الوِجادة".

وقد فَصل القاضي -رحمه الله- القولَ على هذه الضروب ضرباً ضرباً، وبين أقسامها، وماز صحيحها من سقيمها فأجاد وأفاد، وضم فيه إلى أقوال المشارقة أقوال المغاربة والأندلسيين التي تلقفها من الشفاه أو اجتناها من المصنفات.

ولقد بلغ عِياض ذُروة الكَمال في حديثه عن الضربِ الخامس الخاص بالإجازة، واستوفى الكلام على وجوهِها الستة، ونقل في تضاعيف كلامه نصوصا قَيمة من كُتب

---

[11] المرجع السابق، ص 45 : 46.
[12] المرجع السابق، ص 50 : 51.
[13] المرجع السابق، ص 48.
[14] المرجع السابق، ص 66.

أهل الفقه ومن غيرهم، ومما يزيد من قيمة هذه النصوص أن الكُتب التي نقَلَ منها مفقودة، والقليل الموجود منها مازال مخطوطاً كنقله من كتاب "الوجازة" لأبي العباس الغمري المالكي،[15] وكتاب أبي مروان الطّبني،[16] وأبي الطيب الطبري[17] وأبي الوليد الباجي[18]... وهو عندما يذكر الأقوال يبين أوجه الوفاق والخلاف بينها، ويصطفي منها ويرد بالحُجة والبرهان. وقد أحسن القاضي في شرحه لهذا الضرب من ضروب الرواية فقال في ختام كلامه عنها: "وقد تقصينا وجوه الإجازة بما لم نسبق إليه، وجمعنا في تفَاريق المجموعات والمَسموعات والمُشافَهات والمُستنبطات بحول الله وعونِهِ"،[19] وصدق فيما قال.[20]

ثم عقد باباً في "العبارة عن النقل بوجوه السماع والأخذ والمتفِق في ذلك والمختِلف فيه، والمختار منه عِند المحققين وعند المحدثين"، وهو فصلٌ جيد، برزت فيه شخصيته ودقته في النقل والتلخيص. ثم قَفاه ببابٍ في تحقيق التقييد والضبط والسماع، ومن سهل في ذلك وشدد، وأعقبه بباب في التقييد بالكتاب والمقابلة والشكل والنقط والضبط، وقد وفق في عرض هذين البابين توفيقا كبيراً.

ثم عقد باباً عن التخريج والإلحاق والنقْص، وتحدث عن التصحيح والتمريض والتضبيب (وهي علامات يضعها الكاتب على نسخته ليشير إلى ألفاظ نقلها عن الأصل ويدل ببعضها أن اللفظ كذا في الأصل أو يشير إلى شكه في صحتها ونحو ذلك)، كما تكلم عن أصول الضرب (على الخطأ أو التكرار) والمَحو ونحوهما.

ثم ذكر باباً في تحري الرواية بنصها، ومن رخص من العلماء في الرواية بالمعنى ومن منعها.

---

[15] المرجع السابق، ص 88، 128.

[16] المرجع السابق، ص 89، 106، 107، 168.

[17] المرجع السابق، ص 98، 103، 105.

[18] المرجع السابق، ص 89، 120، 174.

[19] المرجع السابق، ص 107.

[20] قول الأستاذ السيد أحمد صقر، ونحن معه فيما قال.

وعقَد بابا في إصلاح الخطأ وتقويم اللحن -إذا تلقاه الراوي عن شيخه هكذا- واختلاف العلماء في حكْم ذلك وكيف العمل فيه.

وفي باب ضبط اختلاف الروايات ذكر آراء وأقوالاً هامة تصلح أن تكون أساساً للنشر والتحقيق العلمي.

ثم تحدث عن رفع الإسناد في القراءة والتخريج والعمل فيه، ثم بين متى يستحب الجلوس للاستماع من المحدث ومتى يمتنع، واعتمد في هذا الباب على كتاب "المُحدث الفَاصِل بين الراوِي والواعِي "لابن خلاد الرامهرمزِي، ونقده في اختياره سِن الخمسين حدا ـلحسن التحدِيثِ"، وقال بعد فَراغِهِ مِن هذا الباب: "هذه -أكْرمك اللهُ- فُصول وأبواب انتخبناها في هذا الكتاب، وأتينا منها بالمَحض اللباب، مما يحتاج إليه طَالب عِلم الحَديث في طَلَبِهِ ويلْتزمه مِن وظَائِفِهِ وآدابِهِ ويضطَر إليه في عِلم مآخذه ومبادئه، وأتينا في ذلك مِن المعقول والمنقول ما يعترف المُنصِف بالإجابة فيه. وها نحن نختِم الكِتاب ببابٍ جامِعٍ لفَوائِد مِن الحديث وشوارد من سِير أهله ونوادِر من الآثار تتعلق بالحديث وعِلمه ومحاسِن مِن آداب المشايخ في سماع الحَديث ونقله".[21]

قال السيد أحمد صقر: "وكان في مكنة عِياض أن يلحق ما جاء به في هذا الفصل بأماكنه المناسبة له من الكتاب، ولكنه فَعلَ ذَلك مستنا بِإمامِهِ العظيم مالك بن أُنس؛ فإنه عقَد ـفي آخِر المُوطأ (كتاب الجَامِع) جمع فيه مِن الأحاديث التي استغرقت مائة وعشرين صفحة".

وكان ختام الكتاب الدعاء الذي كان يختم به رسول الله ﷺ مجلسه.

لقد ظل كتاب الإلماع مشرعاً يستقي منه المؤلفون في علوم الحديث، وممن انتفع به وصرح بأنه قد قلده: أبو عمرو ابن الصلاح في مقدمته (لكنه كان في أكثر الأحيان يذكر قوله ولا يصرح باسمه ولا يشير إليه)، وكذلك استقى منه كُل المؤلفون الذين

---

[21] **الإلماع**، ص 212.

داروا في فَلَكِ مقدمة ابن الصلاح كالعِراقِي[22] والزركَشِي[23] والبِقَاعِي وابن حجر[24] والسخاوِي والسيوطِي والبلْقِيني وابن جماعة وغيرهم كثير.[25]

وقد عده ابن حجر العسقلاني[26] أول الكتب المؤلفة في المصطلح بعد كُتب الخطيب البغدادي، ووصفه بأن كتاب لطيف.

وقد وصل إلينا كتاب الإلماع من طريق تلاميذ القاضي الذين رحلُوا إلى المَشرِق ومروا بالإسكندرية وحدثُوا به فِيها، ومِن هؤلاء أبو الحسن عِلِي بن عتيق بن مؤمن الأنصاري (- 598 هـ)، وهو قُرطبي نزل مدينة فَاس ثم رحلَ مشرقا سنة 560 هـ.

وقد لقي بالإسكندرية الحافظ السلَفِي فسمع منه وأجازه وحدث ا بكتاب "الإلماع". ومنهم أبو الطيب عبد المنعم بن يحيى بن خلف الحميري (- 586 هـ)، وهو غِرناطِي سكن الجَزيرة الخَضراء ثم مراكِش ورحل إلى المشرق وتجول في بلاده ثم استقر بالإسكندرية مستوطناً فيها، وهناك لَقِي السلَفِي وأخذ عنه وحدثَ ا، وكان "الإلماع" مما حدث بِهِ فِيها. وسمعه من هذين عِلِي بن المُفَضل بن علي المَقدسي (- 761هـ)، وهو فقيه مالِكِي، ومحدثٌ مصنف، وشاعر أصله من القُدس ومولده بالإسكندرية ووفاته بالقَاهرة.

وقد قرأ ابن المُفَضل المَقدسي بالإسكندرية، وممن قَرأَه عليه ا: أبو عبد الله محمد بن يوسف البرزالي الإشبيلي (- 636هـ)، وكَانت قِراءة البرزاليّ عليه من نسخةٍ نسخها من أصل شيخِهِ، وأتم نسخها أول يوم من شعبان سنة 603 هـ/مارس 1207م، ومن نسخة البِرزالي نسِخت مخطوطة بمكتبة آيا صوفيا بتركيا فرغ منها ناسخها في 790/3/25 هـ/2 إبريل 1388م.

---

[22] العراقي، **التقييد والإيضاح** ص 193، 207.

[23] انظر : الزركلشي : النكت على مقدمة ابن الصلاح 533/3، 582، 596، 643، (طبعة أضواء السلف، الرياض، 1419هـ - 1998م).

[24] **هدي الساري،** ص 12،

[25] مستفاد وما بعده من الأستاذ السيد أحمد صقر.

[26] **نزهة النظر شرح** نخبة **الفكر**.

وفي المكتبة الظاهرية بدمشق نسخة كتبها محمد بن أحمد بن محمد اللخمِي المعروف بابن أبي عزفة، وفرغ منها في 5/595هـ/ فبراير 1199م، وعليها أنه قُرِأت جميعها على الفقيه أبي عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق"

وفي مكتبة الأسكوريال بأسبانيا النسخة (رقم 1572) والتي كتبها عِلي بن محمد بن علي بن فَرج القَيسي، وعن هذه النسخ الثلاثة كان التحقيق الذي قام به البحاثة السيد أحمد صقر للكتاب، والذي قامت بنشره دار التراث بالقاهرة والمكتبة العتيقة بتونس، وكانت طبعته الثانية في 1398هـ/ 1978م، في 381 صفحة من القطع المتوسط (وقع النص في 250 صفحة)، وهو تحقيق مثالي، بذل فيه محققه مِن عِلمه الغزير ونفَسِه العميق وأناتِهِ وصبرِهِ ما أخرجه في أحسن صورِ التحقيق، وأتبعه بفهرست للموضوعات (تفنن فيه وأودعه خلاصه مسائل الكتاب وفوائده)، بالإضافة إلى فهارس الآيات، والأحاديث، وآثار الصحابة والتابعين وأقوال الأئمة والمحدثين، والأبيات الشعرِية، والأعلام، والطوائف والفِرق والأجناس، والأماكن والبلدان، والكتب الواردة في الإلماع، إلا أن طباعة الكتاب جاءت سيئة معيبة الحَرف لا تليق بقيمة الكتاب والتحقيق.

والكتاب مصدر للمشتغلين بالحديث قَديما وحديثا يأخذون عنه الأسانيد والروايات وأصول العلم وقواعده، وفيه أيضا من النظَر الفِقْهي والاستدلال وعلُوم العربية وغيرها الكثير.

وهو منهل غني للمهتمين بالتراثِ التربوي، ومناهِج التربِية والتعليم في الإسلام والحَضارة الإسلامية أحكاماً وتطبيقاً ووِاقِعاً عمِلياً، جمع بين ذلك لَدى الغرب الإسلامي (ومنه الأندلس)، وشرق العالم الإسلامي وقلبه أيضاً.

الجَرح والتعدِيل
لابن أبِي حاتِم الرازِي[1]

أبي **الفداء سامي التو**ني

ألف محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله تعالى "التاريخ الكبير" وحاول فيه أن يستوعب حملَة العِلم (رواةَ الحديث النبوي) حتى عصره، وكان وضع "التاريخ الكبير" بمثابة أعجوبة من الأعاجيب في ذلك الزمان حتى قال فيها إسحاق ابن راهويه: "أيها الأمير ألا أريك سحرا" ! فقد كانت تراجم حملة العلم قبل "التاريخ الكبير" مبثوثة مبعثرة في الكتب لا يجمعها كتاب، ولا توجد تراجم كثير منهم في كتاب من الكتب.

ولما وضع البخاري كتابه طار نبؤه في الآفاق،[2] وتطلع إليه أهلُ العلم، وكان ممن تطلع إليه إمامان جليلان من أقران البخارِي ونظَرائِه في العِلم والمعرفة والإمامة هما أبو حاتم الرازِي (195هـ - 277هـ) وأبو زرعة الرازِي (200هـ- 260هـ)، لَما وقَع الكتاب في أيدِيهما سرا به كثيراً إذ وجداه يحقق أملًا طالما ارتجاه العلماء، لكنهما وجدا فيه نقصا بيناً معيباً -عِندهما- هو خلوه من الجَرح والتعديل[3] إلى حد كبير، قال ابن عبدويه الوراق: "إن أبا زرعة وأبا حاتِم لما حمِل إليهما تاريخ البخاري قالا: هذا عِلْم

---

[1] هو: عبد الرحمن بن محمد (أبي حاتم) بن ِإدرِيس بن المُنذِر، التمِيمِي، الحَنظَلِي، الرازِي، أبو محمد (240هـ/854م-327هـ/938م): محدث، حافظ، من كبار علماء الحديث والجرح والتعديل. قيل فيه : "كان بحرا لا تكدره الدلاء". من آثاره: «**التفسير**»، «**الرد على الجهمية**»، «**المسند**»، «**الزهد**»، «**الفوائد الكبير**»، «**العلل**»، بالإضافة إلى "**تقدمة المعرفة**"، و"**الجرح والتعديل**" و"**الكنى**".

[2] استفدنا هذا البحث مع اختصار من مقدمة العلامة المعلمي اليماني في **الجرح والتعديل**: التقدمة.

[3] **الجرح عند المحدثين**: هو الطعن في راوي الحديث بما يسلب أو يخل بعدالته أو ضبطه .

لا يستغنى عنه...، فأقعدا عبد الرحمن يسألهما عن رجلٍ بعد رجلٍ وزاداً فيها ونقَصاً".

وقد حذا ابن أبي حاتم في الكتاب حذو "التاريخ الكبير" في الغالب في الترتيب وسياق كثير من التراجم وغير ذلك، وأضاف إلى التراجم ما قِيل في هؤلاء الرجال من الجرح والتعديل، وزاد رجالا رأى أن البخاري لم يذكرهم، وجمع إلى ذلك فَوائد في كثيرٍ من التراجم بل في أكثرها، وتدراك أوهاما -ارتآها- وقَعت للبخاري. وبذلك استحق أن يسمى كتابه: "الجرح والتعديل".

وقد جمع ابن أبي حاتم في الكتاب أقوال كثيرٍ من العلماء هم: أبو حاتم الرازي (والده)، وأبو زرعة الرازي، عمرو بن علي الفَلاس، عبد الرحمن بن مهدي، يحيى بن سعيد القَطان، سفيان الثوري، شعبة بن الحجاج، أحمد بن حنبل (روايات: عبد الله بن أحمد، صالح بن أحمد، حرب الكِرماني، ... الخ)، علي ابن المديني، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن معين (روايات: أبي حاتم الرازي، عباس الدوري، إسحاق بن منصور، صالح بن أحمد، علي بن الحسن الهسنجاني، ابن أبي خيثمة، الدارمي، ... الخ)، وابن أبي خيثمة.

وبالجملة فقد سعى ابن أبي حاتم أبلغ سعي في استيعاب جميع أحكام أئمة الجرح والتعديل في الرواة إلى عصره ينقل كل ذلك بالأسانيد الصحيحة المتصلة بالسماع أو القِراءَة أو المُكاتبة، كما قصد فيه جمع واستيعاب جميع حملَةَ العِلم؛ وقد صرح بذلك في مقدمة الكتاب إذ قال: "وقصدنا بحكايتنا الجَرح والتعدِيل في كتابنا هنا إلى العارفين به العالمين له متأخرا بعد متقدم إلى أن انتهت بنا الحكاية إلى أبي وأبي زرعة رحمهما الله. ولم نحكِ عن قومٍ قد تكلموا في ذلك لقلة معرفتهم به، ونسبنا كُل حِكَايةٍ إلى حاكِيها والجَواب إلى صاحِبِه. على أنا قَد ذكرنا أَسامِي كَثيرة مهملة مِن الجرح والتعدِيل كتبناها ليشتمل الكتاب على كلّ من روِي عنه العِلم رجاء وجود الجرح والتعديل فيهم، فنحن ملحقوها م مِن بعد إن شاء الله."[4]

[4] الجرح والتعديل 1 / 1 / 38.

فصرح هنا أنه يقصد أن يجمع في كتابه جميع من روي عنه العلم، ويقصد بالعلم: الحديث.

كما جمع فيه تراجم لم يقع له فيها جرح أو تعديل لأ م من حملة العلم.

وقد اشتمل قَدم ابن أبي حاتم لكتابه "الجرح والتعديل" بمقدمة سماها "تقْدِمة المَعرِفَة" عدت كتابا مستقلا، وهي بم لة التمهيد، افتتحها ببيان الاحتياج إلى السنة وأ ا المبينة للقرآن، ثم بيان الحاجة إلى معرفة الصحيح من السقيم وأن ذلك لا يتم إلا بمعرفة أحوال الرواة، وهذا إنما يتمكن منه الأئمة النقاد، ثم طبقات الرواة، فذكر نبذة في ت يه الصحابة وعدالتهم، ثم التابعين فأتباعهم، ومراتب الرواة، ثم ذكر الأئمة وتراجمهم، فترجم ل(18) ثمانية عشر من أئمة الجرح والتعديل: (مالك، ابن عيينة، الثوري، شعبة، حماد بن زيد، الأوزاعي، وكيع، يحيى القطان، عبد الرحمن بن مهدي، ابن المبارك، أبو إسحاق الفزاري، أبو مسهر، أحمد بن حنبل، ابن معين، ابن المديني، ابن نمير، أبو زرعة، أبو حاتم).

أما كتاب الجرح والتعديل فرتبه على نفس ترتيب (التاريخ الكبير) فرتب تراجمه على ترتيب حروف المعجم بالنظر إلى الحرف الأول من الاسم فقط، وإنما راعي في التقديم والتأخير شرف بعض المسمين بذلك الاسم كما قدم أحمد ثم إبراهيم، أو كثرة التراجم في الباب أو غير ذلك من المناسبات، أو كما اتفق، وإذا كثرت التراجم في الباب رتبها على أبواب فرعية بحسب أول أسماء الآباء، واختتم كل اسم من الأسماء التي تكثر التراجم فيها بباب عن من سمي بذلك الاسم ولم ينسب، واختتم كل حرف بباب الأفراد، وهم الذين لا يوجد في الرواة من يسمى بذلك الاسم إلا واحد.

واختتم الكتاب بستة أبواب: من لم يعرفوا إلا بـ (ابن فلان) أو (ابن أبي فلان)، من لم يعرفوا إلا بـ (أخو فلان)، المبهمون، من عرف ابنه ولم يعرف هو، من عرف بكنيته دون اسمه، من عرفت بكنيتها من النساء.

ويلاحظ قارئ "الجرح والتعديل" جود مواضع كثيرة بيض لها المؤلف في كتابه فيقول مثلا : (روى عن ....، روى عنه ...) ويبيض له، وهذا إنما تركه المؤلف حتى

يجد ما يملأ به البياض فلم يقع له ذلك. كما أورد ابن أبي حاتم تراجم رجال اقتصر فيها على ذكر أسمائهم ولم يزد على ذلك، فمن كان كذلك فهو مجهول عنده (مجهول العين).

لما كانت النسخة الخطية المعتمد عيها في تحقيق الكتاب ذات أجزاء كبيرة الحجم تجعل من الصعب طبع كل جزء منها في جزء من الأجزاء المطبوعة فقد لجأ المحقق إلى تقسيم كل جزء إلى قسمين، فالجزء الأول ينقسم إلى القسم الأول والثاني، وكذا الجزء الثاني ... الخ، وعليه فالعزو إلى الصفحة 50 مثلاً من القسم الثاني من الجزء الأول يعزا إليها بذكر رقم الجزء ثم رقم القسم ثم رقم الصفحة (هكذا 1 / 2 / 50).

أما العزو إلى التقدمة فعزو مفرد فيقال كتاب "تقدمة المعرفة" أو "تقدمة الجرح والتعديل" مع ذكر رقم.

- أبو داود: الزهد كان طبع الكتاب وتقدمته بتحقيق العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني بدائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن بالهند سنة 1271هـ/1952م:1273هـ/1953م، وهي طبعة علمية محققة من عالم محقق محرر أمين.

وقد قامت دار الكتب العلمية ببيروت 1408هـ/ 1988م بنشر فهارس للكتاب، في 660 صفحة من القطع المتوسط، اشتملت علي: فهارس الأحاديث، والأعلام فحسب.

المُنتقَى مِن السنن المُسندة عن رسول الله ﷺ

تأليف ابن الجَارود[1]

أبي الفداء سامي التوني

(أحاديث الأحكام) هي إحدى الموضوعات التي اهتم علماء المسلمين من السلف بالتأليف فيها باعتبارها أسلوب تعليمي، إذ تجمع أحاديث الأحكام الفقهية في كتاب واحد -كان المتقدمون يروو ا بأسانيدهم، واقتصر المتأخرون على ذكر المتون (ألفاظ الروايات) مع عزوها لما أخرجها من كتب الرواية - وهو ما يسهل على طلاب العلم دراستها وحفظها.

وأشهر مؤلفات المتأخرين في أحاديث الأحكام كتابا "المُنتقَى من أحاديث الأحكام" د الدين ابن تيمِية و"نيل المَرام مِن أحاديث الأحكام" لابن حجر

---

[1] هو: عبد الله بن عِلِي بن الجَارود، أبو محمد، الجَارودِيّ، النيسابورِي، المعروف بابن الجَارود (ح 230هـ/ 844م - 307هـ/ 920م): محدث، حافظ، عالم بالرجال، مشارك في الفقه واللغة. نشأ بنيسابور، و ا طلب العلم، وأكثر من الشيوخ، ورحل إلى مكة المكرمة فجاور ا، و ا استقر، واشتهر أمره وعلا شأنه حتى وصف بـ "الإمام"، ورحل إليه طُلاب العلم من الشرق والغرب، ومهر في الحَديث وبرع، وصنف كتابه: **المنتقى من السنن المسـندة عـن رسول الله** ﷺ الذي اقترن باسمه وخلد ذكره، وله أيضاً: "الآحاد في أسماء الصحابة"، "الأسماء والكنى"، "التجـريح والتعديل لأصحاب الحديث"، جمع فيه أقوال البخاري وابن معين وغيرهما في الجرح والتعديل. (أبو الفداء سـامي التوني : مفتاح الأعلام) وانظر إن شئت: القاضي عياض: ترتيب المـدارك 44/1، 199، 353/3 س 2، 534/4 س 9 538 س 1، الذهبي: تذكرة الحفاظ 794/3 : 795 (786) (ترجمته)، البغدادي: إيضاح المكنـون 570/2، هدية العارفين 444/1، ...

العسقلاني، أما أشهر مؤلفات المتقدمين فيها فهو كتاب «المُنتقَى مِن السنن المُسندة عن رسول الله ﷺ»[2] لأبي محمد: عبد الله بن علي بن الجَارود النيسابوري.

يعد كتاب "المنتقى" لابن الجارود أحد أمهات كتب الحديث المُقَدمة، اهتم بجمع أحاديث الأحكام، فجاء في حجمٍ لطيف، في مجلد واحد، حوى 1114 حديثاً،[3] رواها مؤلفه بأسانيده، تحرى فيها الصحة، فجاءت رواياته بين الحَسنِ والصحيح، ولم ت ل عن درجة الحَسن إلا نادراً، شهد له بذلك أئمة الحديث؛ فقال الحافظ الذهِبي: "كتاب المنتقى في السنن، مجلد واحد في الأحكام، لا ي ل فيه عن رتبة الحَسن أبدا إلا في النادِرِ في أحاديث يختلف فيها اجتهاد النقاد".[4]

رتبه مؤلفه على أبواب الفقه، فافتتحه بأبواب الطهارة،[5] فالصلاة،[6] فالزكاة،[7] فمناسِك الحَج (وما يتعلق ا)،[8] فالجَنائز،[9] فأبواب المُعاملات (التجارات، والسلم، والبيوع، والشفْعة، والربا، ... إلخ)، واللقَطَة والضوالّ فالنكاح، والطلاق (وما يلحق

---

2 اختلفت أسماء الكتاب فيما وجدنا، فقد طبعه عبد الله هاشم يماني (وهو ثقة مدقق) باسم "المُنتقَى مِـن السـنن المُسندة عن رسول الله ﷺ"، وسماه ابن خير في الفهرسة ص 122 : 123 "المنتقى من السنن المسـندة". وقـال الذهبي: " ... صاحب كتاب المنتقى في السنن" (سير أعلام النبلاء 239/14) (وقوله هذا غير قطعي في اسـم الكتاب فلعله ساق الكلام بالمعنى، أو أراد " المنتقى "ثم أردفه بوصفه لا اسمه، وقال حاجي خليفة في "كشـف الظنون" 1851/1 "المنتقى في الحديث"، وقال الذهبي في تذكرة الحفاظ 794/3 والبغدادي في إيضاح المكنـون 570/2 "المنتقى في الأحكام"، ويقال فيهما ما قيل في الذهبي قبلهما. وهو باسم "المنتقى من السنن المسندة عن سيدنا المصطفى" في طبعة حيدر آباد 1315هـ. وقال الكتاِني في الرسالة المستطرفة ص 20: "كتاب المنتقى -أي المختار- من السنن المسندة عن رسول الله ﷺ، في الأحكام"، وفيها ما يشعر أن اسم الكتاب بتمامه إلى " وسلم "، وان "في الأحكام" شرح وبيان، وهو ما اخترناه هنا. غير أن الكتاب -على أية حـال- اشـتهر لـديهم بِـ **المنتقى لابن الجارود**.

3 طبقاً لترقيم عبد الله هاشم يماني.

4 الذهبي: سير أعلام النبلاء 239/14.

5 ص 11 : 59 (وفق طبعة عبد الله هاشم يماني).

6 ص 59 : - .

7 ص 122 : 147.

8 ص 147 : 182.

9 ص 182 : 193.

ـما من الظهار، والخُلْع، اللعان، العِدد)، فأبواب الحُدود والقِصاص ونحوهما، فالأشربة، والأطعمة والذبائح والضحايا والعقيقة والصيد، فالأيمان والنذور، فالوصايا، والمواريث، والعتاقة (وما يلحق بذلك من أبواب: المُكاتِب والمُدبر والعمرى والرقْبى والنحل والهبات)، ثم أبواب الأحكام والأقضية، فالهجرة والجهاد والسير، وبه ينتهي الكتاب.

وابن الجارود لا يلتزم في تقسم الكتاب صيغة محددة فتارة يستخدم اسم (باب)، وتارة (كتاب)، وتارة يهمل ذلك فيسوق العنوانَ بغير وصفٍ، كما جاء الكتاب عارِيا من أية تعليقات حديثية أو لُغوية أو فقهية تدل على رأي المؤلف إلا ما قد يلتمس من تبويب بعض الأبواب بعنوان دال على حكْمٍ يمكن أن ينسب إلى رأي المؤلف -وهي طريقة كُتب الحديث المؤلفة على الأبواب- كتبويبه: "كراهية التسليم على من يبول"[10]، وهو ما قد يفهم أن مذهب المؤلف في هذه المسألة الكراهة لا التحريم أو الإباحة مثلا، ونحو ذلك.

كما خلا الكتاب من خاتمةٍ، أما المقدمة فلم يزد على أن افتتح الكتاب بقوله: "باب فَرض الوضوء: قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذِين آمنوا إِذَا قُمتم إِلَى الصلاة ...﴾ (المائدة:6). الدليل على أن هذا على بعض القائمين دون بعض"[11] فشرع يروي حديثا يدل على ذلك، ثم مضى في سرد أبواب كتابه، ولم يعد لمثل ذلك في بقية الأبواب الزكاة وغيرها، وكأ ا إنما تعمد أن يفتتح كتابه بالقرآن الكريم تبركاً لا غير.

وطريقته أنه يبوب للموضوع ثم يروي تحته ما يتعلق بالباب، وهي مرويات غلب عليها القِصر والوجازة، كما أنه لم يكْثر من مرويات كل باب.

ولقد عرِف الكتاب قديماً فرووه وتناقلوه، وبلَغَ الأندلس فرواه ابن خير الإشبيلي الأندلسي من طريق محمد بن نافع الخزاعي، وأحمد بن تقي بن مخلد، وأبي بكر بن الزيات، ومحمد بن جبرئيل، وأبي القاسم بن مذحج عن ابن الجارود. وقد أكثر أهل

[10] ص 23.

[11] ص 11.

العلم من الإحالة إليه والأخذ عنه، فأحال إليه ابن حجر، والزيلعي، والذهبي، وغيرهم كثير. و"لعلماء الحديث وكبار رجاله في مختلف العصور ثناءٌ عاطِر وعِرفَانٌ بقَدرِ المُنتقَى"، فشهدوا له بالتقدم والتميز على غيره من كُتب الحَديث، حتى بلَغَ بابن حزم أنْ رآه مقَدما في الصحة والدّ لة عن بعض كتب السنن الأربعة فقال: (أولَى الكتب بالتعظيم الصحيحان، و"صحيح سعيد ابن السكَن"، و"المُنتقَى" لابن الجارود، و"المنتقى" لقاسم بن أصبغ، ثم بعد هذه الكتب كتاب أبي داود، وكتاب النسائي، ...) إلخ.[12] وقد قال الكتاني: "كتاب المنتقى -أي المُختار- من السنن المُسندة عن رسول الله ﷺ، في الأحكام ...، وهو كالمستخرج على "صحيح ابن خزيمة "، في مجلد لطيف ...، وتتبعت فَلم ينفرد عن الشيخين منها إلا بيسير".[13]

ولأبي عمر ابن عياذ الأندلسي (يوسف بن عبد الله بن سعيد بن أبي زيد) شرح عليه سماه: "المرتضى (أو "المرتقى") في شرح المُنتقَى لابن الجارود".[14] وقد احتذى حذوه ونسج على منواله قَاسم بن أصبغ فوضع كتابه "المُجتنى"[15] خرجه على "سنن أبي داود"، وكان قد فاته السماع منه ووجده قد مات فألف مصنفًا على أبواب كتابه خرجها عن شيوخه، قال فيه ابن حزم: "وهو خير انتقاء منه".[16]

وقد ضمن الحافظ ابن حجر أطراف "المنتقى" لابن الجارود كتابه "إتحاف المَهرة بالفَوائد المُبتكرة مِن أطراف العشرة"،[17] وكذا أبو هاجر محمد السعيد بسيوني زغلول ضمن أطرافه "موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف"، وهو أحد الكتب المعتمدة

---

[12] الذهبي: **تذكرة الحفاظ** 1153/3.

[13] **الرسالة المستطرفة** ص 20 (الطبعة 1).

[14] الذهبي : **تذكرة الحفاظ** 1367/4، الكتاني : **الرسالة المستطرفة** ص 20.

[15] الداودي : **طبقات المفسرين** 36/2. (وا تنى بالنون لا الباء).

[16] الداودي أيضاً 36/2.

[17] صدر الكتاب عن: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، بالتعاون مع مركز خدمة السنة والسيرة النبوية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ومجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، إشراف د. زهير بن ناصر الناصر، سنة 1415/1994م : 1420/ 1999م، في ستة عشر جزءًا.

في وضع كتابي السيوطي "الجامع الصغير" و"الجامع الكبير"، بل غَالى السيوطي فادعى أنه أحد الكتب التي تفيد الإحالة إليه تصحيح الحديث المُحال.[18]

وللكتاب طبعة قديمة بحيدر آباد بالهند سنة 1315 هـ، في 504 صفحة، باسم: "المنتقى من السنن المسندة عن سيدنا المصطفى".[19] وللكتاب طبعة جيدة مصححة مدققة مضبوطة قام ا السيد عبد الله هاشم يماني المَدِني، مع تخريج وجيز لأحاديثه سماه: "تيسير الفَتاح الودود في تخريج المُنتقَى لابن الجارود" طَبعه بمطبعة الفَجالَة الجديدة بالقاهرة، سنة 1382هـ/1963م، في 384 صفحة من القطع المتوسط (وقع النص فيها بين صفحتي 7: 376)، من رواية محمد بن نافع الخزاعي، وأحمد بن تقي بن مخلد، وأبي بكر ابن الزيات، ومحمد بن جبرئيل، وأبي القَاسم بن مذحج عن ابن الجَارود. وهذه الطبعة جرت إحالَة العلماء إليها واعتمادهم عليها لعقُود، ولم يذكر يمانِي أصله المُعتمد في هذه النشرة، ولا أشار إلى نسخة -أو نسخ- مخطوطة أو مطبوعة في حواشيه على الكتاب، والغالب أنه اعتمد الطبعة الهندية.

وللكتاب طبعات أُخر، منها طبعة دار القلم، بيروت، ط1: 1987، في 418 صفحة، قطع متوسط، راجعها: خليل الميس، وهي طبعة تجارية.

وللكتاب نسخة إلكترونية (تجارية أيضاً) لشركة التراث بعمان الأردن نشر ا ضمن إصدار ا الحديثية (الموسوعة الذهبية)، (الفقه وأصوله)، (المكتبة الألفية)، عن طبعة مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، 1408/1988، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ولشركة العريس ضمن أسطوانة (مكتبة الحديث الشريف) وهي تجارية أيضاً.

---

[18] هو مذهب السيوطي المعتمد في التصحيح، نص عليه في مقدمة الجامع الصغير (انظر ك العمال 10/1)، وهـو مذهب فاسد، لا حجة عليه، ويكذبه الواقع.

[19] ذكرها سركيس في معجم المطبوعات 61/1، ولم نطلع عليها.

كشف الخَفَا ومزيل الإلباس
عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس
للعجلُوني[1]

أبو الفداء سامي التوني

كتاب "كشف الخفا"[2] للعجلونيّ هو أجمع المؤلفات في تتبع الأحاديث المشتهرة[3] بين الناس وبيان حالها، يحتوي على الأحاديث المشتهرة على الألسنة ونقُول عن العلماء في تخريج ونقد هذه الأحاديث، وهو مرتب على حروف الهجاء بحسب أوائل

---

1 هو إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي بن عبد الغني، الشافعي، الدمشقي، أبو الفداء، المعروف بالجَراحِي، وبالعجلُوني (1087هـ/ 1676م-1162هـ/1749م): محدث الشام في أيامه، مؤرخ، مفسر، نحوي. مولده بعجلُون (وهي بلدة صغيرة بالمملكة الأردنية الآن، على مسيرة 73 كم في الشمال الغربي من العاصمة عمان)، ومنشؤه ووفاته بدمشق. من آثاره «عقد الجوهر الثمين في أربعين حديثا من أحاديث سيد المرسلين»، «إسعاف الطالبين بتفسير كتاب الله المبين»، «الكواكب المنيرة ا تمعة في تراجم الأئمة ا تهدين الأربعة»، «الفوائد المحرر في شرح مسوغات الابتداء بالنكرة» (في النحو)، «حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأسانيد بكامل (بكُمل) الرجال»، مختصر لتاريخ دمشق لابن عساكر،... وغيرها على أن أشهر مؤلفات: "كشف الخفا" (أبو الفداء سامي التوني: مفتاح الأعلام)

2 اسم الكتاب على غلافه الداخلي فقط (... الخفاء) بالهمز في آخره، أما المؤلف فقد نص في خطبه الكتاب في اسمه 9/1: "الخفا" بغير همز، وكذا مثبت بغير همز في 566/1.

3 الحديثُ "المُشتهر" في اصطلاح أهل الحديث هو: ما اشتهر على الألسنة أو في بطون الكتب سواء كان له إسناد أو لا إسناد له صحيحاً كان أو غير صحيح. والشهرة على هذا النحو شهرةٌ بالمعنى اللغوي المعروف لها. وللحديث المشتهر أنواع منها ما قد يكون مشتهر عند أهل الحديث خاصة، ومنها مشهور بين أهل الحديث والعلماء والعوام، ومنها مشهور عند فئة من الناس (كالفقهاء، أو الأصوليين، أو النحاة،... إلى غير ذلك).

الأحاديث ترتيباً لا يخلو من خلل، ويضم 3282 (ثلاثة آلاف ومائتين واثنين وثمانين) حديثا.[4]

وقد افتتحه مؤلفه ببيان غرضه من الكتاب فقال: "إن الأحاديث المشتهرة على الألسنة قد كثرت فيها التصانيف وقلّما يخلو تصنيف منها عن فائدة لا توجد في غيره من التآليف، فأردت أن ألخص مما وقَفْت[5] عليه منها مجموعاً تقر به أعين المصنفين، ليكون مرجعاً لي ولمن يرغب في تحصيل المهمات من المستفيدين،... وأنص إن شاء الله تعالى في هذا ا موع على بيان الحديث من غيره، وتميز المقبول منه السالم من ضيره إذ من النصيحة في الدين... التنبيه على ما يشتهر بين الناس مما ألفه الطبع وليس له أصل في الشرع."[6]

ويتألف الكتاب -وفق المطبوعة- من جزأين متساويين تقريباً، والكتاب مقسم إلى أبوب سمي كل منها حرفاً، اختص كل منها بأحد حروف الهجاء فهو تسعة وعشرون حرفاً، حيث احتسب (لا) حرفاً مفرداً جاء قبل الياء، وقد اشتمل القسم الأول من الكتاب على الحروف من الألف إلى سين ويضم الثاني من الشين إلى أخر الكتاب.

وحرف الألف خاصة مقسم إلى أقسام وفق الحرف الثاني، بخلاف بقية حروف الكتاب. وقد ساوي المؤلف في الترتيب الهجائي بين المدة والهمزة، لذا بدأ ب (إنما الأعمال...) ثم (آتى باب...) ثم (آخر أربعاء..) وهكذا.[7] وقد تتساوي همزتا الوصل والقطع في الترتيب الهجائي وفي الاعتبار عنده، وكذا كافة أشكال الهمزة (المفتوحة، المكسورة، المضمومة)، أما (ال) التعريف فغير معتبرة في الترتيب، ولا تنسحب هذه القاعدة على لفظ الجلالة (الله) ولفظ (اللهم) إذ الألف أصلية فيهما -عنده- فهما في الألف لا في اللام.

---

4 طبقاً لترقيم المطبوعة 3281، يزاد عليها حديث سقط ترقيمه في المطبوعة بعد رقم 161.

5 في المطبوعة (وفقت) بتقديم الفاء الموحدة على القاف المثناة، ونظنه تصحيفاً.

6 كشف الخفا 6/1.

7 الأحاديث أرقام (1: 3).

وقد خِتم الكتاب بخاتمة تضمنت أحكاماً عامة على أحاديث مشتهرة، ثم مسرد لأطراف الأحاديث الواردة في الكتاب مرتبة على الأبواب في 16 (ستة عشر) كتاب لستة عشر موضوعاً (كتاب الإيمان ومتعلقاته، كتاب العلم، كتاب الطهارة والصلاة، وما يتصل بها ... الخ).

ولقد بنى العجلوني كتابه "كشف الخفا" على كتاب "المقاصد الحسنة" للسخاوي. وقد صرح في أول كتابه أنه لخص كتاب المقاصد الحسنة مقتصراً على مخرج الحديث والصحابي راويه (دون إسناده)،[8] ثم إنه وزاد عليه زيادات كثيرة مما لا يحصى من كتب الحديث وغيره، على أن أهم مصادره التي أخذ عنها بعد كتاب "المقاصد الحسنة" وأحال إليها-: "اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة" لابن حجر العسقلاني (ويشير إليه بلفظ اللآلئ)، ومختصر المقاصد "تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث" لابن الديبع الشيباني (ويعبر عنه بالتمييز)، و"الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة" لجلال الدين السيوطِي (ويذكره بالدرر)، أما "المقاصد الحسنة" فيشير إليه بِـ"الأصل" أو "المقاصد"، ولقد كان العجلوني حريصاً على تقديم قائمة باختصاراته في خطبة الكتاب.[9]

وهو يبدأ بذكر الحديث بتمامه -غالباً- إلا أن توجد عبارة فيه هي مراد المؤلف فيذكرها فحسب، ثم يذكر من أخرجه من كتب السنة واسم الصحابي راويه، وينقل ما قيل في الحديث من نقد، ويسوق لفظ الحديث عند مخرجيه عن كان لفظهم يخالف ما ذكره أولاً.

وقد يطول الكلام على الحديث أو يقصر وفق الحاجة ووفق ما يتعلق بالحديث من قضايا وألفاظ ورواه وأطراف. وهو يحيل إلى مواضع أخرى في كتابه لألفاظ أخرى ذُكِر فيها الحديث ليتحول إليها القارئ إن رأى حاجة إلى ذلك. وهو في كثير من المواضع يبدأ بالنقل عن أحد مصادره فيقول "قال في المقاصد" أو "قال القاري " أو نحو

---

[8] 1/7.

[9] 1/8.

ذلك ثم يسوق عبارته، عن رأى في عبارته غنى. وثمة أحاديث لم يعلق عليها بشيء،[10] ويعلق على أخرى بقوله (ينظر).[11]

ولقد طبع الكتاب بإشراف أحمد القَلاش (من مدرسي المدارس الشرعية بحلب)، وقامت بنشره وتوزيعه مكتبة التراث الإسلامي، بحلب ودار التراث، بالقاهرة، (بدون تاريخ)، في مجلد واحد ضم جزأين، مجموع صفحا ما 1176 صفحة، من القطع المتوسط، وهي طبعة جيدة الإخراج، ذات أخطاء طباعية،[12] لم يقَدم لها بمقدمة تذكر الأصل -أو الأصول- المعتمدة في الطبع،[13] ولم يلحق بالكتاب سوى فهرست الأبواب.

الكتاب بحاجة إلى عناية أحد علماء الحديث المتخصصين لمراجعته والتعليق على جوانب القصور فيه، وهو بحاجة إلى فهرس لأطرفه تيسر الاستفادة منه، كما أنه بحاجة إلى لفهرست دقيق شامل موضِعِي لأحاديثه، على أنه يمكن الاستعاضة عن فهرست الأطراف بالرجوع إلى "موسوعة أطراف الحديث النبوي" لأبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول حيث تضمنت أطراف كتاب "كشف الخفا" ضمن ما تضمنت من مؤلفات، أو بالرجوع إلى النسخة الإلكترونية المضمنة برنامج "المحدث" في كافة إصداراته.[14].

---

[10] مثلاً رقم 1583.

[11] مثلاً (247، 805، 2206، 3019).

[12] في 160/2 تصحف (الأوراق) للصولي إلى (الأوراد)، وفي 254/2 تصحف (الأشباه والنظائر) إلى (الأشياء والنظائر).

[13] في 6/1 ها 2 "في النسخة المصرية زيادة.... " وهو ما يشير إلى نسخة أخرى معتمدة في التحقيق فهل هي مخطوطة أو مطبوعة؟ لم يشر إلى شيء من ذلك.

[14] تنبيه: لم يحدد البرنامج الطبعة المعتمدة، لكنها بخلاف طبعة مكتبتي التراث –المذكورة عاليه- وفي مقدمة الناشر اختلاف عما فيها مما يفيد اعتمادهم على نسخة العطار، وهذا لم يذكر فيما معنا.

والبرنامج لم يثبت أرقام صفحات، وثمة أحاديث ربما كانت ساقطة من نسخة المحدث، فلتراجع (318، 338، 348، 397، 451، 538، 619، 686، 687، 702، 707، 728، 745، 762، 828، 1081، 1094، 1101، 1094، 1101).

وفي الكتاب عيوب مثل عدم تحرير نقد الحديث فكثير مما أورده ليس راجحاً وبعضه لم يذكر له نقداً أصلاً، ويعيبه ما يعيب كافة كتب الحديث المرتبة على الأطراف من تفريق الحديث الواحد لاختلاف طرفه.[15]

والكتاب يقف عند حد جمع المعلومات، وهو جهد كبير بذله المؤلف لوضع كتابه، لكن نقوله وآراءه في الحكم على الأحاديث ليست معتبرة أو محررة في كل الأحوال، وعليه فإن قيمة الكتاب التي تبقى له اليوم هي الإفادة من عزو الحديث وبيان ما روي في بابه من شواهد ومتابعات وروايات في موضوعه.

لكن بقي الكتاب -على أية حال- أنه أجمع الكتب للمشتهر من الحديث، لهذا فهو أنسب المؤلفات للقارئ لمطالعته لتبين حال كثير من المشتهر من الحديث، حتى يتصدي أحد علماء الحديث المعاصرين لوضع كتاب محرر جامع مناسب.

والأمة اليوم بحاجة لكتاب من هذا النمط بأسلوب يناسب الناس اليوم يتعقب المشهور على ألسنتهم ويبين أصل ذلك ودرجته في القبول والرد، ولقد كان العلامة ناصر الدين الألباني قد أراد شيئا من ذلك في "سلسلة الأحاديث الضعيفة"، لكن الأمر اتسع به وخرج عن المشهور عن الألسنة إلى نقدٍ لعموم ما يقع له من مردود الحديث (المشهور على الألسنة وغيره) ثم توفاه الله ولم يفرغ من ذلك.

---

[15] مثلاً جاء الحديث (آخر أربعاء في الشهر يوم نحس مستمر) رقم 3، وجاء (يوم الأربعاء يوم نحس مستمر) رقم 3255، ومثل: (اخبر تقله) 65/1 (151) و (وجدت الناس أخبر تقله) رقم 2894، إذ تفرق الحديث مع أنه واحد لاختلاف لفظ الطرف.

المَقَاصِد الحَسنة

فِي بيان كَثِيرٍ مِن الأحاديث المُشتهرة على الألسنة

للسخاوي [1]

أبي الفداء سامي التوني

كتاب "المَقَاصِد الحَسنة" للسخاوي هو أشهر المؤلفات في الأحاديث المُشتهرة على الألسنة، كتبه شمس الدين السخاوي - أحد كبار علماء الحديث في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي ليبين للناس أصول هذه الأحاديث المشتهرة على ألسنتهم وحالها من حيث القبول أو الرد.

والحديثُ "المُشتهر" في اصطلاح أهل الحديث هو: ما اشتهر على الألسنة أو في بطون الكتب سواء كان له إسناد أو لا إسناد له صحيحاً كان أو غير صحيح. والشهرة على هذا النحو شهرةٌ بالمعنى اللغوي المعروف لها.

وللحديث المشتهر أنواع منها ما قد يكون مشتهر عند أهل الحديث خاصة،[2] ومنها مشهور بين أهل الحديث والعلماء والعوام،[3] ومنها مشهور عند فئة من الناس (كالفقهاء،[4] أو الأصوليين،[5] أو النحاة،[6]... إلى غير ذلك).

---

1 هو: محمد بن عبد الرحمن بن محمد, شمس الدين السخاوي (831هـ/1427م – 902هـ/ 1497م): مؤرخ، محدث (حافظ)، عالم بالتفسير وأصول الحديث والأدب، وغير ذلك. أصله من سخا (من قرى مصر)، وإليها ينتسب. صنف زهاء مائتي كتاب أشهرها «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع»، «فتح المُغيث بشرح ألفية الحـديث» في أصول الحديث, و«الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التأريخ»،.. وغير ذلك. (الزركلي: الأعلام).

2 كحديث أنس رضي الله عنه "أن رسول الله ﷺ قنت شهراً بعد الركوع يدعو على رعل وذكوان".

3 مثاله: «الْمسلِم من سلِم الْمسلِمونَ مِن لسانِهِ ويدِهِ»

وقد ألف العلماء في الحديث المشتهر لحاجة الناس إليها، ولما لها من تأثير قوي في سلوك الناس المؤلفات الكثيرة، في تخريج ونقد هذه الأخبار منها: "التذكرة في الأحاديث المشتهرة" لبدر الدين الزركشي (- 794هـ)، و"الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة" للسيوطي (الذي لخص فيه تذكرة الزركشي، وزاد عليها كثيرا)، و"اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة" للحافظ ابن حجر العسقلاني (- 852هـ)، و"البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير" لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني (- 973هـ) انتخبها من جامع السيوطي، و"المقاصد الحسنة" للسخاوي،... وغيره من الكتب في هذا الباب كثير.

ولنا أن نقول -بكل يقين- إن أحسن ما أُلف في "الأحاديث المشتهرة" هو كتاب "المقاصد الحسنة" للسخاوي، وأن أشملَ ما أُلف فيه هو كتاب "كشف الخفاء" للعجلوني الذي بلغ ما جمع من الحديث المشتهر 3281 حديثاً.[7]

افتتح السخاوي كتابه بمقدمةٍ قصيرة[8] ذَكَر فيها مقصده مِن الكتاب مِن تناول ما اشتهر على ألسنة الناس مما يظَن أنه خبر (عن النبي ﷺ) ليبين حقيقة ذلك بالعزو لمن أخرجه من كتب السنة والحُكم عليه قبولا أو ردا، وقد نبه على أن بعض هذه الأخبار قد لا يكون مرفوعا بل موقوفا مِن أقوال الصحابة، أو مقطوعا مِن كلام التابعين وغيرهم، أو لا أصل لهم أصلاً. ونبه في المقدمة أنه لا يشترط استقصاء كافة المشتهر -وهو ما نلمسه في عنوان الكتاب – وألمح إلى أن مراده المشتهر لا المشهور من الأخبار.[9]

---

4 مثاله حديث: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق"

5 مثاله حديث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"

6 مثاله حديث: "نِعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه" وهو حديث لا أصل له.

7 طبقاً للترقيم المطبوع مع الكتاب.

8 في مقدمة الكتاب على قصرها يتضح أثر الصراع العنيف بين السخاوي وخصومه من أقرانه معاصريه، وهو واضح في قوله في آخر الخطبة: "والله أسأل أن يسلك بنا طريق الحق والاعتدال، وأن لا يترك الأحمق المائق يتمادى بالضلال فيما لم يحققه مع الفحول الأبطال... " (ص 4).

9 الحديث المشهور هو وصف لما يروى من الحديث من ثلاث طرق فما فوق ذلك ولا تتحقق فيه شروط الحديث المتواتر. ويجتمع المشهور والمشتهر في أن كلاً منهما قد يكون فيه المقبول المردود أيضا من الحديث.

ويتألف "المقاصد الحَسنة" من بابين: الأول كبير استوعب غالب الكتاب ساق فيه الأحاديث المشتهرة مرتبة على حروف الهجاء، وأما الباب الثاني فعلى الأبواب. رتب السخاوي الباب الأول على حروف الهجاء من الألف إلى الياء مع اعتبار اللام ألف حرفًا مفردا ومع تقديم الواو على الهاء (وهو رأي لبعض اللغويين)، فاستغرقت الصفحات 5: 484، واشتمل على 1356 حديثًا (_ وفق ترقيم المطبوعة)، ثم أعقب ذلك بالباب الثاني في ترتيب ما أورده سابقًا مرتبا على الموضوعات (الإيمان، الأدب، العلم، الطهارة، فضائل القرآن، الجنائز، الزكاة، الصيام، الحج،الأضاحي، البيوع، النكاح، الأيمان والرضاع والنفقات، الأشربة والزنا واللواط والجنايات والحدود، الجهاد والإمارة والقضاء والشهادات، الفضائل، البعث والنشور وما قبل ذلك من الفتن وغيرها) واستغرق الصفحات 485 : 505.

حملت أقسام الباب الأول أسماء حروف الهجاء، ورتبت أحاديث كل حرف ترتيبا حاول مؤلفه أن يجعله دقيقا لكنه اختل منه في مواضع كثيرة مما يوجب على الباحث أن لا يقف عند موضع الحديث في الترتيب بل يتحرك فيما حوله فقد يجده.[10] واتخذ السخاوي وحدة الترتيب الجملة -لا الكلمة- لذا قدّم " إذا أحببتموهم..." على "إذا أحب الرجل..."، وقدم: "إذا حدثتم..." على "إذا حدث الرجل..."،[11] واحتسب حرف اللام ألف حرفا مفردا إذا جاء أول العبارة (أما في أثنائها فرأيناه مضطربا في ذلك يعاملها مرة معاملة الحرف المفرد ومرة معاملة حرفين لا و ألف).

وكانت قاعدته: المساواة بين الألف غير المهموزة بالألف المهموزة (مضمومة أو مفتوحة أو مكسورة)، كما تستوي معهما همزتي الوصل والقطع فكل ذلك يعامل معاملة الألف (أول حروف الهجاء).[12] أما الهمزة المحمولة على الواو أو الياء فتعامل معاملة الواو أو الياء حسب حاملها من الحروف.

---

[10] مثلاً انعكس ترتيب ما يلي: (84، 85)، (114، 115)،... وغيره كثير جداً.

[11] إذا راعينا أن الـ التعريف تسقط حكماً في الترتيب وتبقى رسماً.

[12] ا = أ = إ ، وكذا همزتي الوصل والقطع

أما (الـ) التعريف فتثبت لديه رسما وتسقط حكما حيثما وقعت من الكلام في أوله أو أثنائه وإن سبقتها إحدى اللواصق.

وهو يفتتح السخاوي كل نص مشتهر بلفظ (حديث)[13] يردفه بِذِكْر النص المشتهر أو فحواه (مضمونه)، ثم يذكر من أخرجه من كُتب السنة محيلاً إلى طُرقها المختلفة ذاكراً أقوال العلماء في نقد هذه الأخبار، مستطرداً إلى ذكر نصوص أخرى مشا ة تقترب من موضوع ذلك الخبر.

وقد لا يجد مخرِجاً له بنصه أو قريباً منه فيقتصر على ذِكر ما يدور حول معناه منبها على درجته، وقد يقف عند بعضها عند حد العزو دون النقد، كما قد يشرح بعض الأحاديث أو بعض ألفاظها، كما قد يذكر فوائد تتعلق بالسند أو المتن، وهي فوائد ثمينة استقاها من شيوخه ومن علمه الغزير في الحديث وعلومه. وكثيراً ما ينقل عن شيخه ابن حجر محيلاً إليه بقوله: "قال شيخنا" أو نحو ذلك.[14] وهو يستعمل الإحالات فيذكر النص في صور متعددة يضع كلاً منها في حرفه محيلاً إلى الموضع الذي بسط فيه الكلام.

وفي المقاصد الحسنة من الصناعة الحديثية ما ليس في غيره، وفيه من الفوائد العلمية ما خلا منه غيره مع التحرير والإتقان.

وقد طبع الكتاب بالهند سنة 1304هـ طبعة كثيرة التصحيف مع نقص فيها في كثير من المواضع، كما حققه الشيخ أبو الفضل محمد بن عبد الله بن الصديق الغماري وقدم (له عبد الوهاب عبد اللطيف) طبعة جيدة علق عليها في مواضع واستدرك عليه أشياء ونشرته مكتبة الخانجي بمصر (بدون تاريخ)، وقد اعتمد في تحقيقه على نسخ خطية ثلاثة الأولى بخط الداودي تلميذ السيوطي ومقروءة على ابن فهد وقد اتخذها المحقق

---

[13] ينبغي أن يراعي القارئ أن تعبير المؤلف بـ (حديث) و (أحاديث) الجاري في الكتاب لا يعني إقرار المؤلف بثبوت النص عن النبي ﷺ وإنما استعمله استعمالاً لغوياً وهو ما نبه عليه في مقدمة الكتاب لمنع اللبس ص 3.

[14] مثلاً رقم 564،...

أصلاً، والثانية نسخة محمد مرتضى الزبيدي وعليها هوامش بخطه، والثالثة بخط ابن حجر الهيتمي.

وقد حظي الكتاب بإعجاب العلماء فاهتموا به درساً واختصاراً. فاختصره: الزرقاني في "مختصر المقاصد الحسنة"، وأبو الحسن علي بن محمد المنوفي المالكي المتوفى سنة (939هـ) -وهو من تلاميذ السيوطي- في كتابه المسمى بـ "الوسائل السنية من المقاصد السخاوية"، كما لخصه القاضي تقي الدين الفتوحي الحنبلي، وشهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد السلام المتوفى سنة (931هـ) في كتاب: "الدرة اللامعة في بيان كثير من الأحاديث الشائعة".

كما اختصر الكتاب ابن الديبع الشيباني تلميذ السخاوي المتوفى سنة (944هـ) في كتابه: "تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث" وزاد عليه أحاديث كثيرة مشتهرة، وكان قد سمع الكتاب من شيخه السخاوي في أوائل سنة سبع وتسعين وثمانمائة بمكة المكرمة.

واختصره إسماعيل بن محمد عبد الهادي العجلوني المعروف بالجراحي المتوفى سنة 1162هـ في كتابه "كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس"، وقد وصف في مقدمة كتابه كتاب "المقاصد الحسنة" فقال: "... وإن من أعظم ما صنف في هذا الغرض وأجمع ما ميز فيه السالم من العلة والمرض الكتاب المسمى بالمقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة" المنسوب للإمام الحافظ الشهير شمس الدين... السخاوي لكنه مشتمل على طول بسوق الأسانيد التي ليس لها كبير فائدة إلا للعالم الحاوي ومن ثم لخصته في هذا الكتاب مقتصرا على مخرج الحديث وصاحبيه روما للاختصار "، وقد زاد عليه من مصادر أخرى ليبلغ ما جمع من الحديث المشتهر 3281 حديثاً -طبقاً للترقيم المطبوع مع الكتاب.

هذا وما زالت "المقاصد الحسنة" مرجع العلماء والباحثين لتحرير أحكامها وحسن نظامها.

واليوم نجد الكتاب بحاجة إلى عزو كافة الروايات التي ذكرها المؤلف إلى مواضعها من كتب السنة بالجزء والصفحة أو بالرقم المسلسل طبعة تليق بقيمة هذا الكتاب وثرائه، كما افتقر إلى فهارس غنية للأطراف والموضوعات والأعلام والكتب والجرح والتعديل والفوائد الفقهية واللغوية وألفاظ الحضارة وغيره مما يسهل الانتفاع بالكتاب، وإن كان هذا الكتاب لا يغني عن مؤلفات معاصرة يجب أن يرجع إليها لمطالعة المشتهر من الحديث في هذا الزمان، مما لم يكن كذلك حال تأليف الكتاب.

مسند عائشة

لابن أبي داود السجِستانِي[1]

أبي الفداء سامي التوني

يقدم "جزءُ ما أسندت عائشة الصديقَة بنت الصديق رضي الله عنها مما رواه هشام بن عروة عن أبيه،"[2] أو ما يقال له اختصاراً: "مسند عائشة" رضي الله عنها لابن أبي داود السجِستانِي جملَة من مرويات المؤلف من رواية هشام بن عروة بن الزبير بن العوام عن (أبيه) عروة عن (خالته) عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها مما روت عن رسول الله ﷺ.

[1] هو: عبد الله بن (أبي داود) سليمان بن الأشعث، الأزدي، السجستاني، أبو بكر، المعروف بابن أبي داود (230هـ/844م-316هـ/929م): (هو ابن أبي داود صاحب " سنن أبي داود " المعروفة) <كان من أكابر حفاظ بغداد. وكان مجتهدا في طلب العلم بحيث بز كثيراً من أقرانه فيه، وشهد له جماعة من أهل العلم بالتفوق؛ فقال أبو محمد الخلال: "كان ابن أبي داود إمام أهل العراق، ومن نصب له السلطان المنبر، وقد كان في وقته بالعراق مشايخ أسند منه ولم يبلغوا في الآلة والإتقان ما بلغ هو". وقال أبو حفص ابن شاهي: "أملى علينا ابن أبي داود سنين، وما رأيت بيده كتاباً، وإنما كان يملي من حفظه، فكان يقعد على المنبر بعدما عمي ويقعد دونه بدرجة ابنه أبو معمر بيده كتاب فيقول: حديث كذا، فيسرده من حفظه حتى يأتي على ا لمس - أي: حتى يفرغ منه. وقد جرحه جماعة من أهل العلم كابن صاعد فاعتمدوا كلمة لأبيه أبي داود رواها عنه علي بن الحسين ابن الجنيد أنه قال: "ابني عبد الله كذاب" فقال ابن صاعد: "كفانا ما قال فيه أبوه". وحاشا لله أن يكون عبد الله كذابا فإنه أحد حفاظ الإسلام وعلمائهم، وقد قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ": "وأما قول أبيه فيه فالظاهر إنه إن صح عنه فقد عني أنه كذاب في كلامه لا في الحديث النبوي، وكأنه قال هذا وعبد الله شاب طري، ثم كبر وساد. على أن هذه الرواية لا يصح إسنادها. وله من المؤلفات: "المصاحف"، و"المسند"، و"السنن"، و"التفسير"، و"القراآت"، و"الناسخ والمنسوخ"، و"البعث والنشور"، "شريعة المقارئ"، وغيرها.

[2] هو الاسم المثبت على النسخة الخطية للكتاب. (انظر: مقدمة تحقيق الكتاب لعبد الغفور حسين ص 42) وسيأتي تفصيل الكلام على عنوان الكتاب.

والكتاب -وفْق نسخته الخطية الوحيدة التي وصلَت إلينا- مبوب ومقَسم وفق الرواة عن هِشام بن عروة، وقد تضمن الكتاب رواية أربعة من الرواة عن هشام، ورتبت أحاديث الكتاب وفق هؤلاء الرواة، فبدأ برواية عِيسى بن يونس عن هِشام عن أبيه عن عائشة[3]، ثم سفيان بن عيينة،[4] فجرير بن عبد الحميد،[5] فعبدة بن سليمان.[6]

وقد تضمنت النسخة (102) رواية جميعها مسندة، رواها المؤلف عن ثمانية عشر شيخا، وهي مرويات يغلب عليها القِصر والإيجاز، ولا يظهر عليه الحصر في موضوع أو موضوعات محددة، بل غايتها غاية كتب المسانيد، التي كانت لدى المحدثين آنذاك وعاء تصنيفيا يدرج فيه المحدث محفوظاته من الحديث عن رسول الله ﷺ، فالكتاب قائم على منهج المحدثين، يقوم على رواية مرويات المؤلف بالإسناد إلى أن يبلغ نص الحديث فيسوقه.

والكتاب خالٍ تماماً من أية تعليقات أو تعقيبات بشرح معنى أو بيان غَريب أو شرح عِلة أو ذِكر شيء مما يتعلق بالدراية أو رواة السند.

وفي اسم الكتاب تضارب في هذه النسخة الوحيدة، فلقد أثبت عليها عنوان: "جزءُ ما أَسندت عائشة الصديقَة بنت الصديق رضي الله عنها مما رواه هِشام بن عروة عن أبيه"،[7] وعلى الورقة الأولى أيضاً جاء عنوان آخر في خطّ أحد أسانيد الكتاب هو: "جزءٌ مما أسندت عائشة رحمها الله عن رسول الله ﷺ"،[8] وقد روى ابن حجر الكتاب -كما سيأتي- باسم "مسند عائشة"، لكن هذا قد يكون على سبيل الاختصار والتجوز.

---

3 رقم 1 : 13

4 رقم 14 : 24

5 رقم 25 : 38

6 رقم 39 : 102

7 هو الاسم المثبت على النسخة الخطية للكتاب. (انظر: مقدمة تحقيق الكتاب لعبد الغفور حسين ص 42)

8 نقله المحقق عن الورقة الأولى للمخطوط (- كما في المطبوعة ص 46 و 47)

ولم يقَدم المؤلف لكتابه بمقدمة -أو كلمة وجيزة- يحدد فيها غرضه من الكتاب، وكأنه اقتصر على عنوان الكتاب في الدلالة على موضوعه، وإن كنا نشك أن يكون العنوان من وضع المؤلف نفسه، فالغالب أنه ممن تحمل الكتاب عن الرواة، ولعل التضارب في اسمه الواقع على لوحة عنوان مخطوطه يشهد لذلك، لكن هذا على أية حال لا يفسر سبب اقتصار المؤلف على مرويات هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة دون سائر مرويا ا رضي الله عنها.[9] وكذا لم يختم الكتاب أو ما يشعر بنهايته، سوى عبارة وضعت في آخره لا ندري من مؤلفه أو من غيره، وهي: "آخره. الحمد لله وحده، وصلى الله على محمد وآله وسلم". والكتاب سهل المأخذ، ذي روايات سهلة واضحة، وقد خلص محققه إلى أن روايات الكتاب كلها صحيحة سوى حديثين الأول شاذ المتن والثاني مرسل الإسناد، لم يتيسر له الاطلاع على سنده موصولاً.[10]

ولا يستوعب الكتاب كافة مرويات أم المؤمنين عائشة، ولا كافة مرويات هشام بن عروة عن أبيه عنها، ولا ندري سببا لاقتصار الكتاب على هذا القدر المحدود من المرويات[11] ومؤلفه من كبار المحدثين الحفاظ الذين لا يعجزهم مثل هذا الاستقصاء، وهو الذي ذكر أنه يروي مسند أبي هريرة رضي الله عنه نحو مائة راو عن أبي هريرة فكيف يقتصر على أربعة رواة عن هِشام بن عروة، إلا أن تكون هذه النسخة غير تامة، وإنما هي أحاديث مختارة، من صنيع بعضهم، ولعله القاضي أبو يعلًى الفراء راوي النسخة -كما سنبين- أو غيره، وإن كنا لا نرى وجه الاختيار هاهنا فِلم فضل هذه الروايات على غيرها؟

---

[9] مما يسترعي الانتباه أن لأبي محمد ابن صاعد أيضا كتاب باسم "مسند عائشة"، وقد حصره جميعه في حديث عبد العزيز بن أبي حازم عن هشام بن عروة - كما قال ابن حجر في المعجم المفهرس ص 148.

[10] انظر: مسند عائشة تحقيق عبد الغفور حسين ص 95

[11] تأمل مثلا أن مرويات (هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة)في الكتب الستة فحسب 585 رواية تقريباً، رواها أصحاب الكتب الستة من طريق 103 راو عن هشام (وفق ما في تحفة الأشراف ج 12)، ولو نظرنا في مسند أحمد وغيره لزاد المر كثيرا ، فانظر هذه المفارقة العجيبة بالنسبة لمسند عائشة الذي بين أيدينا.

وللكتاب -فيما نعلم- نسخة خطية وحيدة هي نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق (وعنها مصورة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة رقم: مجموع 18، عام 1520)، وهي نسخة مكتوبة بخط عادي عليها بعض حواشي لتصحيح الأخطاء،[12] وهي نسخة نفيسة كثيرة السماعات، عليها سماعات وخطوط الحفاظ والكبار من أهل العلم كالضياء المقدسي وابن البناء وشمس الدين السخاوي وغيرهما، سماع: أبي غالب ابن البناء (أحمد بن الحسن بن عبد الله ابن البناء)، وأحمد والحسين ابني محمد بن عبد الوهاب الدباس كلهم عن القاضي أبي يعلى الفراء (محمد بن الحسين) عن ابن حبابة (عبيد الله بن محمد بن إسحاق بن سليمان بن مخلد بن حبابة، أبي القاسم) عن المؤلف.[13] قال أحمد والحسين ابني محمد بن عبد الوهاب الدباس: "حدثنا القاضي أبو يعلى ابن الحسين[14] هذه النسخة وأملاه باختصار".[15]

ومن هنا نتبين أن هذه النسخة -في الغالب- ليست تمام كتاب ابن أبي داود، وإنما هي اختصار القاضي أبي يعلى له.

وللكتاب رواية أخرى من غير طريق أبي يعلى الفراء، فقد رواه الحافظ ابن حجر العسقلاني في "المعجم المفهرس"[16] من طريق محمد بن عبد الباقي، الأنصاري، أبو بكر عن ابن حبابة عن المؤلف، لكنا لم نطلع على هذه الرواية ولم تصلنا، ولو رأيناه لجزمنا بحقيقة الحال.

وعن نسخة الظاهرية الخطية – هذه - قام بتحقيق الكتاب عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، وقدّم له د. محمود أحمد ميره، وطبع بمكتبة الأقصى، بالكويت، سنة

---

[12] لم يذكر المحقق عدد لوحا ا.

[13] يبدو أن ابن عساكر يروي "مسند عائشة" لابن أبي داود مباشرة عن: أبي الحسين ابن الفراء وأبي غالب ابن البنا قالا: أنا أبو يعلى ابن الفراء - به، وذلك أني وجدته في تاريخ دمشق 15 / 219 روى من هذه الطريق الخبر رقم (81) في مسند عائشة بنصه، من هذه الطريق.

[14] وقع في المطبوعة هنا (بن عمر)، وهو تصحيف.

[15] أثبت ذلك على الورقة الأولى من النسخة الخطية - كما في مقدمة تحقيق الكتاب لعبد الغفور حسين ص 46

[16] ص 148.

1405هـ/1985م، في 117 صفحة من القطع المتوسط، وقع النص فيها بين صفحتي 48: 95، وأُلحق به فهارس: الآيات، والأحاديث النبوية، والأعلام، والموضوعات.[17]

وقد قَصر المحقق كثيراً في دراسة الكتاب والجواب عما يدور حوله من مشكلات.

وعن هذه الطبعة أخذت النسخة الإلكترونية للكتاب المضمنة أسطوانة (الأجزاء الحديثية) إصدار شركة "التراث" (عمان، الأردن).

والكتاب يظهر شيئاً من النشاط العلمي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في مجال رواية الحديث عن رسول الله ﷺ، هذا إلى جانب فهمها للنص والأحكام المتعلقة به.

[17] مما يلاحظ على هذه الطبعة: يبدو أنه وقع سقط أو خلل طباعي في اية ص 53 وبداية ص 54 نجم عنه سقوط متن الحديث رقم 13

مسند فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها

المنسوب لجلال الدين السيوطي[1]

أبي الفداء سامي التوني

هو كتاب جامع للروايات المتعلقة ببنت رسول الله ﷺ؛ فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها (-11هـ/632م)[2] من شتى المناحي (فضائلها، سيرا، أخبارها، أقوالها، آرائها،... إلخ) إلى جانب مرويا ا (القليلة) عن رسول الله ﷺ (أي: مسندها - باصطلاح المحدثين)،[3] مزجا معاً بشكل عشوائي وشكلاً هذا الكتاب الذي طبع باسم:

---

1 هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين ، الخضيري، المعروف بـ "جلال الدين السيوطي" (849هـ/1445م - 911هـ/1505م): محدثٌ، حافظ، فقيه، مفسر، لغوي، نحوي، مؤرخ، أديب، بلاغي، مشارك في علوم عدة. انظر: ابن العماد: شذرات الذهب 8 / 51: 55، الزركلي: الأعلام 3 / 301: 302، كحالة: معجم المؤلفين 5 / 128: 131، أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي 3 / 622: 625، ...

2 هي فاطمة بنت رسول الله ﷺ (محمد) بن عبد الله بن عبد المطلب، الهاشمية، القرشية (18 ق.هـ/ 605م – 11هـ/632م): أمها خديجة بنت خويلد رضي الله عنها. كانت فاطمة من نا ات قريش، وإحدى الفصيحات العاقلات. تزوجها علي بن أبي طالب ﷺ في الثامنة عشرة من عمرها، وولدت له الحسن (الزركلي : الأعلام 5 / 132)

3 الحديث المسند: اصطلاح يطلقه علماء الحديث على الحديث الذي اتصل سنده (أي سلسلة رواته) وكان مرفوعا إلى النبي ﷺ.

وعلى هذا فيجب توفر شرطين في الحديث ليصح إطلاق اصطلاح (مسند) عليه: الأول: اتصال السند فلا يكون فيه إرسال ولا إعضال ولا تعليق ولا غير ذلك من أنواع المردود من الحديث بسبب نقص في السند، والشرط الثاني: أن يكون الحديث مرفوعا إلى النبي ﷺ من قوله أو فعله أو تقريره أو صفته الخَلْقية أو الخُلُقية.

فلا يدخل في الحديث المسند الموقوف والمقطوع ولو اتصل إسنادهما، ولا المنقطع، ولو كان مرفوعاً.

وهذا هو المعتمد المشهور في تعريف الحديث المسند.

"مسند فاطمة الزهراء" منسوباً للحافظ جلال الدين السيوطي.

ولم يصدر الكتاب بخطبةٍ أو مقدمة، وإنما افتتح بالعنوان (مسند فاطمة رضي الله تعالى عنها) أعقبه عنوان آخر: (الروايات المتعلقة بسيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء خاتمة بنات سيد العالمين عليه وعليها وبعلها وولدها وسائر أهل بيتها صلوات رب العالمين)، ثم سردت روايات الكتاب وهي أربع وثمانين ومائتي (284) رواية،[4] بغير ترتيب أو نظام محدد، منها ثمانية وعشرون رواية فقط هي مرويا ا عن رسول الله ﷺ.[5]

وروايات الكتاب مجردة من الإسناد، اقتصر فيها على اسم الصحابي الراوي فحسب -إلا في مواضع أخّر فيها اسم الراوي إلى اية الخبر وفي مواضع أخرى تركت الرواية بغير راوٍ-، وقد أردفت كل رواية برموز تشير إلى من أخرجها من كتب السنة، ثم اسم الصحابي راويه إن كان قد أهمل ذكره في صدر الرواية.

ورموز مخرجي الروايات متوافقة مع رموز السيوطي في كتابيه "الجامع الصغير" و"الجامع الكبير" (وهو المسمى أيضاً: جمع الجوامع)، والمؤلف هنا يقتصر -كما هو الحال في "الجامع الكبير"- على ذكر الرواية والرمز لمخرجيها دون تعقيب، إلا في مواضع قليلة نقلَ فيها أقوالاً لبعض العلماء أو علق عليها بنفسه، وهي تعليقات يتعلق بعضها بمعنى الحديث وبعضها بنقد سنده أو متنه.

والمؤلف لا يشترط في روايات الكتاب الصحة، ففيه المقبول وفيه المتروك والموضوع وما لا أصل له -كما هو الحال في "الجامع الكبير" للسيوطي-، وقد وصف

و"المسند" (من المؤلفات) هو الكتاب الذي تذكر فيه أحاديث كل صحابي على حدةٍ أسندها (أي رفعها إلى رسول الله ﷺ)، أو يخص بصحابي واحد أو ببعض الصحابة. (أبو الفداء سامي التوني: علم أصول الحديث - الدراسة النهائية)

[4] وفق ترقيم المطبوعة.

[5] هي حصرا أرقام: (2، 7، 10، 33، 36، 37، 47 : 49، 52، 53، 56، 62، 95، 97، 111، 129، 132، 134، 155، 192، 226، 240، 257، 258، 261، 272، 279).

المؤلف نفسه بعضها بذلك،[6] فغاية الكتاب جمع ما يتعلق بموضوع الكتاب، وعلى القارئ أن يتحرى هو صحة ما يأخذ منه.

وتغلب على روايات الكتاب الإيجاز، وفيه روايات طويلة امتدت لصفحات، وفيه روايات غير مقبولة المعنى ينفر منها حس المسلم،[7] وبين رواياته تكرار لفظي في بعض المواضع[8] وتكرار في المعنى في أكثر المواضع، فموضوعات رواياته محصورة محدودة وأكثرها في فضلها رضي الله عنها.

وقد طُبع الكتاب بمؤسسة الكتب الثقافية، ببيروت، سنة 1413 هـ/1993م، في 120 صفحة من القطع المتوسط، وقَع النص فيها بين صفحتي 23، 103، وهي طَبعة تجارية رديئة، كثيرة الغلط والتصحيف، فيها إهمال كَبير،[9] وفي عبارا ا خلَل كثير،[10] ومع النص تخريجات وتعليقات (تجارية)، وعزو إلى "أصل"(!) لم يحدد،[11] وقد تصرف المسئول عن الكتاب في النص – في غير موضع من الكتاب - فاختار ألفاظا خاطئة مخالفاً أصله المعتمد(!)[12]

---

[6] مثلا ص 38 (الحديث 32).، وانظر الحديث (رقم 55)، أما الحديث (78) ففيه وضاع وقد ذكر ذلك المؤلف نفسه عقبه، والحديث (109) نقل عن الذهبي أنه "كَذِب جلِي"، ... وغير ذلك كثير.

[7] الحديث (32) فيه غَض من شأن كبار الصحابة، والحدث (55) مستنكر اللفظ والسياق والموضوع، ...

[8] تكرر الحديث رقم (1 – 38) ، وكذا تكرر رقم (22 – 40).

[9] مثلا ص 19 (لعبد بن منصور في سننه) وصوابه (لسعيد بن منصور ...)، 37 س 4 (لو أشاء أن يتكلم)!، 42 س 4 (ما ليس بناج منه أحداً)، 48 س 5 (يحيى بن معين المديني)، وص 87 أخطاء كثيرة، ... الخ أما عن الأخطاء في الهمزات في الكتاب فحدث ولا حرج يمكن استعراض شيئاً منها بسرعة بمطالعة الألف من فهرست الأطراف ص 104 : 105.

وقال المعلق ص 39 ها 2 في عزو الحديث: "مر الحديث على ص 4 بطوله"! وهي عبارة ركيكة خاطئة، والحديث إنما مر في ص 25 (رقم 6) لا ص 4.

[10] من ذلك ص 36 (31): "كان علي والزبير يدخلون على فاطمة ، ويشاور ا ، ويرجعون في أمرهم ، فلما ..."! فعبر بالجمع عن المثنى، وكذا في بقية الرواية خلل واضطراب.

[11] يغلب على الظن أن يكون أبا هاجر محمد السعيد بسيوني زغلول (صاحب موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف).

[12] مثلا : غَير ص 87 لفظاً في الرواية هو المثبت في أصله، وهو المثبت أيضاً في ك العمال والمنتخب من جمع الجوامع -كما قال- إلى لفظ خاطئ بلا مبرر.

وللطبعة مقدمة[13] احتوت على ترجمة (تقليدية) للسيوطي وأخرى لفاطمة رضي الله عنها وقائمة غير وافية برموز الكتاب ومدلولها،[14] وأُعقب الكتاب بفهرسين أحدهما لأطراف الروايات والآخر للأعلام.[15]

ولم يذكر الأصل الخطي أو المطبوع المعتمد عليه في هذا الإصدار.[16]

والحق أن في اسم الكتاب وفي نسبته لمؤلفه شك قوي، فاسمه لا يصدق على موضوعه، فهو لا يقتصر على مسندها رضي الله عنها، وفي مسندها المسانيد كما أن فيه المراسيل والمقاطيع أيضاً،[17] فتسميته بالمُسند خطأ علمي لا يمكن أن يرتكبته السيوطي وهو الحافظ الكبير مدعي الاجتهاد في علم الحديث وصاحب المؤلفات في أصول الحديث وعلومه، فهل هو من وضع الناشر لغرض تجاري؟ وهل يكون عنوانه الحقيقي هو المثبت في أوله (الروايات المتعلقة بسيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء ...)، فهو وإن كان لا يصدق على شقي اهتمام الكتاب إلا ببعض التأويل هو الأقرب لمضمونه، ولعل ذلك يفسر وروده في صدر الكتاب وأنه العنوان الوحيد في الكتاب.

وفي نسبة الكتاب للسيوطي شك قوي أيضاً فهو وإن كان منهجه مقارباً لمنهج السيوطي في "الجامع الكبير" -إذا استثنينا إدخال الروايات المتعلقة ا ضمن مسندها-،

---

13 لم يحدد كاتبه، ويغلب على الظن أن يكون ذلك صنيع: عبد الغفار سليمان البنداري.

14 مثلا أهمل رمز ق، أبو نعيم، - ابن عساكر: تاريخ دمشق جزء عبد الله بن جابر (- كما في فهرست الكتاب) ص ، ...

15 من الإهمال العنوان الخاطئ لفهرست الأعلام في آخر الكتاب ص 114 فقد سمي: (فهرس الكنى)، واندرجت تحته الكنى ثم الألقاب ثم الأسماء أيضاً، وكأنه يعني فهرس أسماء الرجال إذ أعقبه بفهرس آخر للنساء، وفي فهرس الكنى هذا اون وإهمال أيضاً فلا ندري لما بدأ فيه بالكنى ثم بابن ثم الأسماء، مع أن (إبراهيم) مثلاً تسبق (أبو) وتسبق (ابن) هجائياً، ولماذا بدأ بـ (أبو) قبل (ابن) مع أن الثاني يسبق هجائياً الأول في الترتيب، ثم لماذا جعل عنوان الرقم المسلسل لكل من الكنى وابن والأسماء باسم (الكنى)، ولا تفسير لذلك إلا أنه الإهمال وسوء التصرف.

16 يشعر قول النشر في كلمته ص 3: "فقد وقعنا على هذا السفر النفيس ..." أنه اعتمد على طبعة قديمة للكتاب.

17 مثلاً أرقام: 68، 70، 122، 229، ...

إلا أنا لا نجد له ذِكْرا في المصادر والمراجع القديمة والحديثة، فلم يذكره السيوطي في قوائم آثاره التي ذكرها في غير كتاب له،[18] ولم يذكره أحد من مصنفي الفهارس المكتبية (الببليوغرافيات) المهتمة بالتراث الإسلامي،[19] ولم نجد أحداً من أهل العلم عرفه أو أحال إليه قديماً أو حديثاً، وهو ما يثير الشك في نسبته للسيوطي، أما مشا ته لكتاب السيوطي "الجامع الكبير" فلا يحسم القضية فقد يكون اتخذه أحدهم مصدراً التقط منه ما يتعلق بفَاطمة الزهراء رضي الله عنها، ويقَوي هذا الاحتمال عدم ترتيب الكتاب والخلط بين مرويا ا ومتعلقا ا، والعنوان الفرعي الوحيد القاصر للكتاب، وهو ما لا يصدر عن السيوطي، لكنه يصدر عن شخص يقوم باستعراض كتاب يلتقط منه موضوعاً ثم يقف لسبب أو لآخر عن استكمال عمله عند حدود الجمع دون التصنيف.

على أن هذا الإشكال يظل محصوراً في بحث نسبته لمؤلفٍ ما، ولا يمس مضمونه لأنه قائم على التجميع من مصادر أساسية والإحالة إليها فمادامت هذه الإحالات صحيحة فلا يضير الخلاف المذكور، ولا مراء أن الكتاب -على أيه حال- سواء كان مؤلفه هو السيوطي،[20] أو غيره هو بحق أجمع المؤلفات في موضوعه بشِقيه -فيما نعلم-، وقد زاد مسندها فيه عن مسندها في جمع الجوامع (قسم المسانيد) الذي اقتصر على عشرة مرويات في مقابل ثمانية وعشرين رواية هنا، فهو مفيد للمشتغلين بالحديث في عزو الروايات، كما يجد فيه المهتمون بدراسات المرأة المسلمة زادا وفيرا يتعلق بالنشاط العلمي لواحدة من خِيرة المسلمات، ومكانتها في ا تمع ومساهمتها، ... إلى غير ذلك، وذلك في العهد النبوي وفي صدر خلافة الصديق ﷺ، على أنه لا يصح الأخذ عنه بحال دون الرجوع إلى نقد الروايات وتبين حالها قبولا أو ردا، وهو ما يفتقر إليه الكتاب من تحقيق علمي جاد.

---

[18] فلم يذكره في التحدث بنعمة الله ولا في حسن المحاضرة

[19] فلم يذكره حاجي خليفة في كشف الظنون، ولا البغدادي في إيضاح المكنون ولا هدية العارفين. بل لم يذكره مقدم هذه الطبعة ضمن مؤلفات السيوطي والتي وصفها بأ ا: "ما صحت نسبته إليه"!!! ص 12 : 16.

[20] ترى هل يكون هو كتاب الثغور الباسمة في مناقب السيدة فاطمة ؟

تدريب الراوي

للسيوطي[1]

أبي الفداء سامي التوني

هو واحِد مِن أهم وأجمع المُؤلفَات في "عِلم أُصول الحَدِيثِ"، شرح فِيه مؤلفه كتاب "التقْرِيب" للنووي والذي كان النووي قَد اختصره مِن كتابه "الإرشاد" الذي هو اختصار لكتاب "مقدمة ابن الصلاح".

حين نجح ابن الصلاح[2] في جمع أغلب مسائل علم أصول الحديث في كتابٍ واحدٍ أملاه علي طُلابه في مجالس متتابعة وأسماه "علوم الحديث" -وهو الذي اشتهر باسم "مقدمة ابن الصلاح" كان ذلك إيذاناً ببدء مرحلة جديدة في تاريخ هذا العلم، فلقد جذَبت مقدمةُ ابن الصلاح أبصار وأفئدةَ العلماء وطلاب العلم وشد م إليها شداً عنيفاً صرفَهم عن كُل ما سبقَها من مؤلفات ليدوروا في فلكها إلى يومنا هذا، وإذا بالدراسات في أصول الحديث كلها تدور حول "مقدمة ابن الصلاح" بين شارح ومختصر وناظم ومستدرك وناقد ومدافع... الخ. وكان مما أُلف من مختصرات مقدمة ابن الصلاح كتاب : "الإرشاد" للنووي (- 676هـ/1277م) (مطبوع)، ثم بالغ النووي في اختصار "الإرشاد" في كتابٍ آخر سماه: "التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير

---

[1] هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين، الخضيري، المعروف بـ "جلال الدين السيوطي" (849 هـ/1445م-911هـ/1505م): محدثٌ، حافظ، فقيه، مفسر، لغوي، نحوي، مؤرخ، أديب، بلاغي، مشارك في علوم عدة. انظر: ابن العماد، **شذرات الذهب** 8 / 51 : 55، الزركلي، **الأعلام** 3 / 301 : 302، كحالة، **معجم المؤلفين** 5 / 128 : 131، **الموسوعة العربية الميسرة** ص 1059، أحمد عطية الله، **القاموس الإسلامي** 3 / 622 : 625

[2] وهو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الشهرزوري الموصلي الشافعي المتوفى سنة 643هـ/1245م

النذير"، ولقد وجد الحافظ جلال الدين السيوطي في "التقريب" ضالته المنشودة ليقيم عليه شرحاً أراد له أن يكون: "شرحاً لهذا الكتاب خصوصاً ثم لمختصر ابن الصلاح ولسائر كتب الفن عموماً" كما قال.

ولقد شرح السيوطي "التقريب" في كتابه الذي أسماه: "تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي" شرحاً وسطاً ليس بالمطول ولا المختصر، أورد فيه فوائد كثيرة، وقد أمدته ثقافته وخبرته العلمية الواسعة وهو الإمام الحافظ الذي ما ترك عِلما إلا كتب فيه مؤلفاً أو أكثر، كما أمدته المراجع الكثيرة التي طالعها أو حفظها أو كانت بين يديه مادة ثرية غزيرة خصبة ظهرت جلية في كتابه، وإذا كان من الصعب بمكان حصر مصادر السيوطي في تدوين هذا الشرح -إذ يشعر الباحث أنه قد رجع إلى كل ما كُتِب في "أصول الحديث" من مؤلفات، بل تعداها إلى كتب الحديث عامة والفقه والأصول واللغة وغير ذلك -لكننا على كل حال لا يسعنا أن نغفل مؤلفات: البدر ابن جماعة (-733هـ/1333م)، والطيبي (743هـ/1342م)، والنووي (-676هـ/1227م)، والخطيب البغدادي (- 463 هـ/1070م)، وابن حجر (- 852هـ/ 1448م)، والعراقي (- 806هـ/ 1404م)، بالإضافة إلى " مقدمة ابن الصلاح " بالطبع.

ولم يكن "تدريب الراوي" هو الكتاب الوحيد الذي ألفه السيوطي وبناه على "التقريب" للنووي بل له أيضاً كتاب "التذنيب في الزائد على التقريب"، كما أن السيوطي لم يكن أول من شرح "التقريب" -كما كان يظن هو -بل سبقه زين الدين العراقي (- 806هـ/1404م)، وبرهان الدين القباقبي (- حوالي 850هـ/1446م)، كما شرحه منافسه الخطير شمس الدين السخاوي (- 902هـ/1497م)، لكن "تدريب الراوي" هو أشهر تلكم الشروح.

*** أنواع علوم الحديث :**

استحدث ابن الصلاح طريقة جديدة في التأليف في "أصول الحديث" وذلك بتقسيم رؤوس موضوعات العلم إلى "أنواع" -وإن كان لا يمكن التسليم له بأن كل نوع فيها يعد علماً من علوم الحديث مستقلاً -، وقد أورد في كتابه 65 نوعاً، وقد

قلده المؤلفون بعده فالتزموا هذا التقسيم والعدد بل وترتيب هذه الأنواع طبقا لترتيب ابن الصلاح لها، وكان ممن قلده في ذلك النووي في "الإرشاد" و "التقريب"، والسيوطي في "تدريب الراوي"، لكن السيوطي بعد أن فرغ من هذه الأنواع استدرك عليه 28 نوعا آخر لتصير أنواع علوم الحديث عنده 93 نوعاً.

وهي تدور حول قضايا علم أصول الحديث حول أنواع الأحاديث من حيث القبول والرد، ومن حيث انتشارها أو ندر ا بين الرواة، "فبدأ بـ (الحديث الصحيح) و (الحسن) فأطال فيهما البحث، وعقبهما بفروع تتعلق ما، ثم (الضعيف) بأنواعه المختلفة، حتى إذا بلغ (الحديث المقلوب) أفضى إلى "أصول الجرح والتعديل" فبين القواعد التي ا تقْبل رواية الراوي أو ترد ودرجات الجرح والتعديل وأحكاما كثيرة ومسائل متنوعة تتعلق بذلك، حتى إذا فرغ منها شرع في دراسة أصول رواية الحديث فعرض أنواع الرواية والأحكام المتعلقة ذه الأنواع، وأدب كتابة الحديث، وآداب المحدث والطالب في الحديث والسماع وطلب العلم، وطبقات الرواة المختلفة من الصحابة والتابعين والمخضرمين وغيرهم، وأنواع متميزة من الرواية كرواية المُدبج، ورواية الإخوة والأخوات، ورواية الأكابر عن الأصاغر، والسابق عن اللاحق، وغير ذلك، ثم عاد لأصول علم الرجال ليتعرض لأسماء الرواة وألقا م ونسبهم، وما يتصل بذلك من المُتفِق والمُفْترِق، والمُؤتلِف والمُختلِف، والمشتبِه من أسماء الرواة، والمبهمون منهم، والمنسوبون لغير آبائهم، ووفيات الرواة وأعمارهم، والثقات والضعفاء، ومن اختلطَ آخر عمره، والموالي من الرواة، وأوطان الرواة وبلدا م"[3]

أما زيادات السيوطي على أنواع ابن الصلاح: فتناولت بعض أنواع الروايات (المعلق، المعنن، المتواتر، العزيز، المستفيض، المحفوظ، المعروف، المتروك، الـمحرف)، وطبقة أتباع التابعين، ثم بعض صور الروايات (رواية الصحابة بعضهم عن بعض، رواية التابعين بعضهم عن بعض، رواية الصحابة عن التابعين عن الصحابة)، وبعض صور أسماء الرواة وكناهم وألقا م (وهو ما ينتمي لأصول علم الرجال - احد فروع

[3] راجع بحثنا: ألفية الحديث للعراقي في هذا الباب.

أصول الحديث) (من وافقت كنيته اسم أبيه، من وافق اسمه كنية أبيه، من وافقت كنيته كنية زوجته، من وافق اسم شيخه اسم أبيه، من اتفق اسمه واسم أبيه وجده، من اتفق اسمه واسم شيخه وشيخ شيخه، من اتفق اسم شيخه والراوي عنه، من اتفق اسمه وكنيته، من وافق اسم نسبه، الأسماء المشتركة بين الرجال والنساء)، وأسباب الحديث، تواريخ المتون، من لم يرو إلا حديثا واحدا، من أسند عنه من الصحابة الذين ماتوا في حياة النبي ﷺ، الحُفاظ وبه ينتهي الكتاب.

وقد قدم السيوطي للكتاب بمقدمة اشتملت على : بيان حد علم الحديث، ومعنى اصطلاحات: (السند، الإسناد، المتن، الحديث، الخبر، الأثر)، ألقاب رواة الحديث (الحافظ، المحدث، المسند)، وبحث أول من صنف في الاصطلاح، وبيان عدد أنواع علوم الحديث.

ولقد امتاز كتاب "تدريب الراوي" للحافظ السيوطي بحجمه المتوسط بين الطول والقِصر، وبسهولة عبارته -نسبياً-، وبعدِها عن التعقيد مما يتيح لدارسٍ قد ألّم بدراسةٍ أولية في "أصول الحديث" أن يتابع دراسته في "التدريب". كما امتاز بسعة مصادره مما أتاح للدارس الاطلاع على آراء كثير من علماء الحديث بل الأصول والفقه أيضاً.

وقد حرص السيوطي على ذكر أسماء المؤلفات التي خصصت لأنواع مفردة من أنواع الحديث فأعان الدارس الذي يريد متابعة دراسته بعد "التدريب".

وثمة مآخذ لا على "تدريب الراوي" فحسب، بل تنسحب على مقدمة ابن الصلاح خاصة ومدرسة ابن الصلاح في أصول الحديث عامة، وهي:

- عدم ترتيب أنواع الحديث ترتيباً منطقياً متجانساً بين الأنواع يقارب بين المتشابه ويباعد بين المختلف، مما شتت الدارس وأورثه انطباعاً بأن الكتاب يشبه أن يكون مجموعة بحوث متفرقة جمعت في كتاب واحد دون عناية بترتيبها وتنسيقها، فمن ذلك أنه زج ب (المرفوع والموقوف والمقطوع) - وهي أنواع تتعلق بالمتن دون السند - بين (الصحيح والحسن والضعيف والمرسل والمنقطع... إلخ) - وهي أنواع تتعلق بالسند، كما باعد بين (الأفراد) و(الغريب) مع ما بينهما من تشابه كبير عند

المحدثين. وكذا زج بـ (الاعتبار والمتابعات والشواهد) بين أنواع المردود من الحديث، ولا تجانس بينهما، في حين باعد بين (رواية الأكابر عن الأصاغر) و(رواية الآباء عن الأبناء) على ما بينهما من تشابه.

ـ إدخال قضايا ليست من أصول الحديث في الكتاب والتوسع في بحثها وإنما هي من علوم أخرى كأصول الفقه والفقه واللغة... الخ، مثل توسعه في بحث حد التواتر وعدده، وإفادة خبر الآحاد للعلم أو العمل والقطع أو الظن، وهذه إنما تبسط في أصول الفقه.

ـ إهمال الترجيح في كثير من المسائل التي أورد المؤلف اختلاف العلماء فيها.

وقد توافر لتدريب الراوي عدد كبير من النسخ الخطية، منها : المخطوط (47، تيمور - بدار الكتب المصرية) والذي كُتب سنة 890هـ/1485م في حياة المؤلف، بخط عمر بن قاسم الغزي، وقُوبل على نسخة المؤلف، وعليه تقييدات، وبه زيادات عن بعض النسخ، ويقع في مجلد بقلم معتاد. والمخطوط (رقم 23، طلعت - بدار الكتب المصرية) الذي كتب سنة نيف[4] وتسعمائة، بخط جرامرد الناصري الحنفي (تلميذ المؤلف)، وبأوله ثلاث ملازم بخطٍ حديث. والمخطوط (41، تيمور - بدار الكتب المصرية): كتب سنة 963هـ/1555م. والمخطوط (463 - مصطلح، بالمكتبة الأزهرية): كتب سنة 977هـ/1569م، بخط أحمد بن أبي بكر السنفي (كذا بتقديم النون على الفاء)، و امشه تقييدات مفيدة وتملكات، وبه بياض في بعض الكلمات، وبه زيادات عن بعض النسخ.

وقد حققه عبد الوهاب عبد اللطيف (أحد علماء الأزهر، بكلية أصول الدين) عن النسخة (463- مصطلح، الأزهرية) حيث اتخذها أصلاً !! مع الاستعانة بنسخ أخرى منها النسخ المذكورة آنفا، وقد حققه بطريقة التلفيق حيث لم يتقيد عند اختلاف النسخ بالأصل، بل سلك مسلك الانتقاء بين النسخ ؟![5] وقد صدرت الطبعة

---

[4] والنيف: العدد بين واحد إلى ثلاثة

[5] صرح بذلك في مقدمة **تدريب الراوي** 1 / 39.

الثانية من هذا التحقيق -ذات الزيادات والإضافات- سنة 1385هـ/1966م مع إثبات "التقريب" للنووي بأعلى صفحات الكتاب عن دار الكتب الحديثة، مصر (وقد أعادت نشره مصورا عن هذه الطبعة كثير من دور النشر)، وهي طبعة قليلة الخطأ الطباعي، لم يهتم محققها بإحالة النصوص إلى مصادرها الأولى، ولا بتخريج الأحاديث بله الآيات، اقتصرت تعليقاته في الغالب على بيان غريب بعض الألفاظ أو ترجمة بعض الشخصيات المعروفة دون المبهمة الغامضة، مع إغفال القضايا الشائكة والمشكلات الهامة التي كانت تحتاج بحثاً ودرساً وتعليقاً من عالم متخصص في أصول الحديث، مما يؤكد الحاجة إلى تحقيق الكتاب تحقيقاً علمياً.

بسم الله الرحمن الرحيم

دعوة إلى المشاركة في حلقة دراسية حول:

«عبدالرحمن بن خلدون وجهوده الاصلاحية»

في المعهد العالمي للفكر الإسلامي- مكتب الأردن

iiitj@cyberia.jo

فكرة الحلقة الدراسية:

يحتل ابن خلدون في التراث العربي والإسلامي، وفي الفكر الغربي المعاصر، مكانة متميزة، وينظر إليه على أنه صاحب رؤية حضارية خاصة، ولاسيما فيما يتعلق بدراسة التاريخ البشري، والمجتمع الإنساني، والعمران الحضاري، ويتجاوز بعض الدارسين له ذلك فيتحدثون عن عبقريته في الفكر الاقتصادي والتربوي والسياسي وغير ذلك من الحقول المعرفية. ويشار إلى ابن خلدون باعتباره صاحب منهجية في النظر والتفكير والبحث والتفسير، مثلت في زمانه قفزة إبداعية متميزة، ووصفت بعض إنجازاته -على الأقل- بأنها غير مسبوقة، باعتباره مؤسسها وأنها لم تكن معروفة قبله، وغير ملحوقة باعتباره أكد على حاجة ما وضعه إلى استكمال وتفصيل ممن يأتي بعده، لكن كل ذلك لم يحصل. فكيف ولّد ابن خلدون من رحم الحضارة الإسلامية وتراثها تلك القفزة المنهجية؟ ولماذا لم تتراكم جهود الباحثين المسلمين من بعده لتطويره العلوم الاجتماعية المتخصصة التي أسس لها؟

وابن خلدون مثل غيره من علماء عصره والعصور السابقة، كان ذا ثقافة موسوعية، لديه إحاطة بالعديد من العلوم، وإلمام كبير بالعلوم الأخرى، لكنه تخصص في محاولة دراسة الظواهر الاجتماعية، وتوصل إلى أنها محكومة بالقوانين والسنن نفسها التي تحكم سلوك الظواهر الطبيعية، كما أنه أقام علاقة قوية بين البيئة الطبيعية –

الجغرافية والسلوك البشري والاجتماعي والنفسي. فهل أخطأ ابن خلدون أم أصاب في ذلك؟ وما المعايير التي تصلح أن نحاكمه عليها؟

ولم يكن ابن خلدون غريباً عن ميدان العلوم الإسلامية النقلية، فإسهاماته تشهد بتبحره في علوم القرآن والسنة والفقه، حتى عد مؤهلاً لتولي منصب قاضي قضاة المالكية بمصر، فهل ثمة مشكلة في هذه الإسهامات تبرر تهميش مكانته وإسقاطها من اهتمامات علماء الشريعة؟ وهل ثمة مشكلة في علاقة النتائج التي توصل إليها ابن خلدون مع الدراسات النقلية المعروفة؟

وقد جعل ابن خلدون العصبية نموذجاً تفسيرياً في دراسة الممالك وتبدل الدول وتغير النظم السياسية، وعلاقة ذلك بمفهوم العمران البشري، وتطور المجتمع، وأحوال المعيشة والاقتصاد. فكيف استعمل ابن خلدون هذا النموذج التفسيري فيما يتعلق بفهم الماضي؟ وإلى أي حد كان يستخدمه في التنبؤ عن المستقبل؟

وقد أسرف كثير من الدارسين لمقدمة ابن خلدون في الحكم على عطائه الفكري فيها، وتصنيفه في حقول علمية عديدة، فمنهم من عده مؤرخاً أو مؤسساً لعلم التاريخ أو علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم الاجتماع السياسي أو علم التربية، وغيرها من العلوم، فهل ثمة وسيلة لتحليل هذا العطاء الفكري، والتوصل إلى حكم موضوعي موزون يتجاوز الإفراط والتفريط، ويجعل بالإمكان الاستفادة من إنجازات ابن خلدون واستلهام دروسها؟

ويرى بعض الباحثين أن أفكار ابن خلدون التي اشتهر أنه تميز بها عن غيره ليست غريبة عن أعمال من سبقه من علماء المسلمين، فهل يمكن تتبع هذه الأفكار الخاصة في التراث الإسلامي السابق لابن خلدون؟ وما السبب في اشتهار ابن خلدون بها؟ وتمثل بعض أفكار ابن خلدون إسهامات خاصة، قال بها بعض المفكرين في الغرب فيما بعد، فهل ثمة عناصر مشتركة في منهجية التفكير بينه وبينهم؟ وكيف يظهر أثر الإسلام في التميز الإسلامي لابن خلدون بالمقارنة مع غيره من المفكرين الغربيين؟

وليس ثمة شك في انتساب ابن خلدون إلى الدائرة الحضارية الإسلامية، فإنه انطلق من نظام معرفي إسلامي، ومع ذلك فإنه توصل إلى نتائج مختلفة عن نتائج من سبقه من العلماء الذين كانوا ينطلقون من منهج فقهي وأصولي، فما عناصر النظام المعرفي الذي استخدمه ابن خلدون؟ وما خصائص المنهجية التي استخدمها؟ وما علاقتها بالثوابت الشرعية؟ وهل ثمة إشكالية بين تلك المنهجية وهذه الثوابت؟

و ـدف الحلقة على وجه التحديد إلى دراسة جهود ابن خلدون الإصلاحية: دراسة معرفية ومنهجية ناقدة، في محاولة لفتح آفاق جديدة في فهم واقع الأمة في عهد ابن خلدون واستجابته لذلك الواقع، وانعكاسات ذلك على مسيرة الإصلاح والفكر الإسلامي، حتى اليوم والغد. ونأمل أن تتجاوز بحوث الحلقة ومداولا ا مجرد الحكم الإجمالي- الإيجابي أو السلبي- على الفكر الخلدوني بجوانبه المختلفة، إلى القيمة الموضوعية لهذا الفكر في كل جانب من جوانبه، وذلك في سياق رؤيته الكلية ومنهجه في البحث والتفكير، وإلى محاولة فهم أبعاد العطاء الفكري والنظرات الخاصة لابن خلدون في السياق التاريخي والاجتماعي لتطور الفكر الإسلامي والفكر الإنساني ومنهجه الإصلاحي.

محاور الحلقة الدراسية:

1. ملامح الرؤية الإصلاحية عند ابن خلدون. فهل قدم ابن خلدون رؤية إصلاحية متكاملة؟ وما منطلقات فكره الإصلاحي إن وجدت؟ وما مدى تأثر هذه الرؤية البيئة الإسلامية أو الغربية؟.

2. الأبعاد المعرفية في فكر ابن خلدون. ما عناصر الرؤية الكلية لابن خلدون بخصوص قضايا الكون والإنسان والحياة والمعرفة والدين...؟ وهل كانت هذه العناصر تمثل نظاماً معرفياً أو نظرية في المعرفة تتصف بالانسجام والتكامل؟ وكيف تعاملت هذه النظرية مع مصادر المعرفي ومع أصناف العلوم؟ وما الأمثلة التي يمكن الاستشهاد ا من كتابات ابن خلدون حول الروافد والمصادر المعرفية لأفكاره؟

3. الأبعاد المنهجية في فكر ابن خلدون.

ما مدى وضوح الفكر المنهجي في أعمال ابن خلدون؟ وما خصائص المنهجية التي استعملها؟ وما عناصر التميز في منهجية ابن خلدون بالمقارنة مع غيره من العلماء؟ وما مستويات هذه المنهجية؟ وهل يمكن تمييز منهجية واحدة لابن خلدون أم منهجيات متعددة.

4. مدخل السنن في فكر ابن خلدون.

ما مفهوم السنة الكونية عند ابن خلدون؟ وما أنواعها؟ وما مصادرها؟ وما الأمثلة التطبيقية لاستعمال ابن خلدون لمفهوم السنة الكونية: الطبيعية والاجتماعية؟

5. المنهج التاريخي عند ابن خلدون.

ما موقع التاريخ من أعمال ابن خلدون؟ وما مصادره؟ وما معاييره في نقد المصادر وتمحيصها؟ وكيف يمكن التمييز بين أصول المنهج التاريخي وفلسفة التاريخ في أعمال ابن خلدون؟

5. رؤية ابن خلدون للمصادر الإسلامية الأصلية.

كيف تعامل ابن خلدون مع القرآن الكريم من حيث مرجعيته في الأخبار؟ وكيف كان يفهم النص القرآني؟ وكيف تعامل مع السنة النبوية؟ وما منهجه في التعامل مع سندها ومتنها؟ وما العناصر المميزة لمنهج ابن خلدون في التعامل مع القرآن والسنة بالمقارنة مع غيره؟ وما أثر هذا التمايز في اختلاف ابن خلدون عن غيره من العلماء؟

6. الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون

ما خصائص البنية المفاهيمية في فكر ابن خلدون؟ وكيف تظهر شجرة المفاهيم الخاصة با تمع والاجتماع الإنساني والعمران البشري؟ وما موقع هذه المفاهيم في سياق نظرية ابن خلدون في التغير والاستقرار والتنمية..؟

7. ابن خلدون وتطور الفكر الإسلامي.

وما علاقة أفكاره بالتراث الإسلامي الذي سبقه؟ وما علاقته بالتراث الذي جـاء بعده؟ وكيف تعامل ابن خلدون مع التراث الإسلامي الذي اطلع عليه؟ وما أثر المرحلة التاريخية التي عاش فيها على أفكاره؟ وكيف تعامل مع معطيات الواقع الفكري الذي عاصره؟ وما انعكاسات ذلك على التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر؟

8. ابن خلدون والفكر العربي:

ما درجة إطلاع ابن خلدون على التراث اليوناني والإغريقي الذي كان معروفـاً قبله؟ وهل كان لهذا التراث أثر على أفكار ابن خلدون؟ ومن مِن المفكرين الغـربيين الذين جاءوا بعده توصل إلى أفكار مشا ة لأفكار ابن خلدون؟ وكيف يمكن تفسـير ذلك؟ وما العناصر التي تميز بما ابن خلدون باعتباره عالِماً مسلماً عن أولئك العلمـاء الغربيين؟

9. نظرية العصبية في فكر ابن خلدون:

ما مفهوم العصبية؟ وما موقعه في فهم عوامل الاسـتقرار والـتغير في الممالـك والدول؟ وكيف استخدم ابن خلدون العصبية نموذجاً تفسـيرياً في دراسـة الواقـع السياسي لفهم الماضي أو التنبؤ بالمستقبل؟

10. الدراسات الخلدونية: رؤية تقويمية:

ما طبيعة الدراسات التي أجريت على أعمال ابن خلدون؟ وما الفئات التي يمكـن تصنيف هذه الدراسات إليها؟ وما أبرز نتائج هذه الدراسات من حيث الحكم علـى عطائه وتميزه الفكري والمنهجي؟ ومن حيث أثر هذه الدراسات ونتائجها في الاستفادة من تجربة ابن خلدون ودروسها في الفكر المعاصر؟

11. الفكر التربوي عند ابن خلدون:

هل نجد في أعمال ابن خلدون وعياً على موقع العمل التربوي في فهم واقع الأمة وطبيعة المشكلات التي كانت تمر ا؟ هل لابن خلدون حقاً رؤية متكاملة عن العمـل

التربوي؟ ما موقع الطفل في النصوص التربوية في أعمال ابن خلدون؟ هل ثمة حضور للشخصية الإنسانية وكيفية نموها وعوامل تشكيلها في أعمال ابن خلدون؟ ما انعكاسات نظرية القيم على العملية التربوية كما يراها ابن خلدون؟

مواصفات البحوث المطلوبة للحلقة الدراسية

1. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع والأصالة العلمية والمنهجية الواضحة والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب البحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية.

2. يتضمن البحث تحليلاً ناقداً وتقويمياً وأميناً للحالة الراهنة لموضوع البحث ويستوعب المصادر التراثية والمعاصرة المتنوعة بما في ذلك الدوريات والعلمية والأطروحات الجامعية والكتب المنهجية وبحوث المؤتمرات والندوات العلمية.

3. يضع الباحث الهدف من بحثه ويصوغ نتائجه وتوصياته بشكل محدد.

4. يكون حجم البحث حوالي عشرة آلاف كلمة.

5. يقدم البحث مطبوعاً على قرص مغناطيسي مع نسخة ورقية في موعد لا يتجاوز الأول من سبتمبر 2005م.

ملحوظة: سيتم إخضاع البحوث المقدمة إلى الحلقة الدراسية إلى التحكيم العلمي.

بسم الله الرحمن الرحيم

دعوة للمشاركة في مؤتمر:

«التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم»

المعهد العالمي للفكر الإسلامي- بالتعاون مع الملتقى الفكري للإبداع

يعتزم **المعهد العالمي للفكر الإسلامي -** بالتنسيق مع **الملتقى الفكري للإبداع** تنظيم مؤتمر في بيروت حول: **"التطورات الحديثة** في **دراسة القرآن الكريم"**، وذلك أيام : 5-7 شباط/فبراير 2006م، وحرصاً على استقطاب جهود الباحثين والمهتمين بموضوع المؤتمر، فإن اللجنة المنظمة للمؤتمر تدعو الراغبين بالمشاركة البحثية في أي محاور المؤتمر المرفقة أن يرسلوا رغبتهم بالمشاركة مرفقة بعناوينهم وملخصاً عن الموضوع الذي يرغبون الكتابة فيه في أجل لا يتجاوز 2005/9/30، آملين أن تشكل مشاركات الباحثين إضافة نوعية في مجال خدمة المعارف القرآنية الحديثة.

مقدمة:

كان القرآن الكريم ولا يزال النص المؤسس للحضارة الإسلامية، ومحور البناء الأول للمعارف والعلوم التي نشأت أو ارتقت في السياق المعرفي الحضاري الإسلامي؛ ولهذا السبب تحتل علوم القرآن وفي مقدمتها تفسير القرآن وتأويله موقع العمود الفقري لمشاريع النهضة الإسلامية وتطلعا ا الإصلاحية. ثم إن استمرارية القرآن محفوظاً من غير تحريف أو تبديل جعلت منه مركزاً يجتمع حوله المسلمون بمختلف مذاهبهم واتجاها م، كما جعله موضوعاً للدرس من قبل المسلمين وغير المسلمين. لكن ما أصاب العلوم الشرعية من انقطاع الاجتهاد لفترات طويلة أثّر أكثر ما أثر على دراسة القرآن وتدبره واكتشاف أسراره ونبعية معانيه التي لا تخلَق على كثرة الرد،

فضلاً عن بروز نزعات سادت في تفاسير القرآن، فصنفت التفاسير بين مأثورة أو رأيية أو معتزلية أو إشارية أو فقهية...، وكلها تصنيفات تعكس مذهبية حكمت التعامل مع القرآن الكريم، وهي أثر لما ساد من تيارات في التاريخ الإسلامي.

هذه المنهجية في التعامل مع القرآن تركت مساحة كبيرة من خصائص القرآن ودلالاته الكلية التي لا يمكن التمكن منها من خلال تفسيره الجزئي. وقد أدرك الباحثون في القرن العشرين العجز عن الاستفادة من القرآن الكريم في معالجة القضايا الملحة وقصور المنهجية السائدة في دراسته، فحاولوا التطوير في هذا ا ال ولا تزال الجهود في هذا ا ال مستمرة حتى يومنا هذا.

ورغم ذلك فإن بناء مناهج "التعامل" مع القرآن الكريم وتدبره ماتزال في تطور مستمر، وتتطلب الكثير من الجهد، ولكن هذا لا يمنع من ملاحظة التطورات الحاصلة في دراسة القرآن الكريم ومناهجه، في العقود الأخيرة، حيث حصلت تغيرات كبرى كان لها أثر واضح في نمو البحث والدرس العلمي بعيداً عن الصراع الأيديولوجي الذي است ف الجهود طيلة ما يقارب أربعة عقود من القرن الفائت، رافق ذلك تعمق في التواصل مع المعارف الغربية التي كانت قد تطورت بشكل هائل خلال تلك المدة، (وخصوصاً اللسانيات)؛ فتطورت حركة الترجمة وتتصاعد وتير ا، كل هذا جعل مناخ العقود الأخيرة مختلفاً، فاستقبلت المعرفة الغربية في التسعينات بنوع من التقدير وبحفاوة في بعض الأحيان، صحيح أن ذلك كان شاملاً لنخب قليلة، لكنه صار ظاهرة واضحة آخذة بالاتساع، يكفي دليلاً على ذلك الرسائل الجامعية في الدراسات القرآنية في مختلف الجامعات العربية والإسلامية.

كما ظهرت في العقود الأخيرة مشروعات جديدة مستفزة في دراسة القرآن الكريم، كانت سبباً آخر للدفع باتجاه اكتشاف المعرفة الغربية والتحقق منها، وكان من آثار ذلك تطور التفكير في التفسير الموضوعي والمفردات القرآنية، وفي الوقت نفسه طبقت نظريات النقد الأدبي (على نحو متفاوت من الوعي بطبيعة النص أو بتجاهل لهذه الطبيعة)، وجرت دراسات عديدة في الأسلوبية (أسلوبية القرآن الكريم)،

واستخدم علم الدلالة في دراسات القرآن الكريم، كما بدأ التساؤل عن المناهج الجديدة في التفسير، ويمكن ملاحظة أعمال كثيرة أخرى.

لابد أن ما سبق ذكره سيكون له أثر عميق في تراكم مباحث التعامل مع القرآن الكريم، ولأن الحقبة الحديثة لم تحظ بالدرس والفحص بعد؛ فإن المؤتمر يأخذ على عاتقه طرح التساؤلات حول منجزات هذه الحقبة معرفياً ما أثارته أو عمقته من أسئلة حول القضايا المنهجية المتعلقة بدراسة القرآن الكريم.

أهداف المؤتمر:

يهدف المؤتمر إلى رصد الإنجازات المعرفية الحديثة حول القرآن، وربط الجهود المبذولة في هذا ا ال بغية الإسهام في دفع البحث العلمي في القرآن نحو مزيد من التقدم؛ مع إجراء مراجعة نقدية لهذه المعطيات تمهيداً لاستكشاف آفاق البحث القرآني بالمعارف الحديثة، ويركز المؤتمر التراكم في الدراسات القرآنية.

محاور المؤتمر:

يتناول المؤتمر ثلاثة محاور تغطي التساؤلات والتجارب المعاصرة في الدراسات القرآنية، وذلك من خلال العناوين التالية وما تشتمل عليه من عناصر أساسية هي موضوع الأوراق المقترح الكتابة فيها من قبل الراغبين بالمشاركة:

المحور الأول: التطورات المنهجية في دراسة القرآن الكريم: (نقد المناهج، التفسير الموضوعي، المفردة القرآنية، قواعد وأصول التفسير، قضية التأويل وأبعادها، الدراسات الدلالية والأسلوبية).

المحور الثاني: قضايا إشكالية في التعامل مع القرآن الكريم (التاريخي والمطلق في النص، اللغة والتطور الدلالي، القرآن والسنة وحدود العلاقة بينهما، القواعد اللغوية واللسانيات).

المحور الثالث: رصد الاتجاهات الحديثة والدراسات التطبيقية المعاصرة للقرآن الكريم: (جغرافياً: العالم العربي والإسلامي والغربي/ نماذج: القراءات المعاصرة للقرآن، تجربة توشيكو إيزوتسو، دراسة كريستوفر لوكسمبورغ حول لغة القرآن، جديد الاستشراق عموماً، مسألة النظم أو الحجاج، تقييم القراءة المعاصرة لقضايا: الحرية والمرأة والتاريخ والحضارة من خلال القرآن الكريم).

مواصفات البحوث المطلوبة للحلقة الدراسية

1. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع والأصالة العلمية والمنهجية الواضحة والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها من صلب البحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية.

2. يتضمن البحث تحليلاً ناقداً وتقويمياً وأميناً للحالة الراهنة لموضوع البحث ويستوعب المصادر التراثية والمعاصرة المتنوعة بما في ذلك الدوريات والعلمية والأطروحات الجامعية والكتب المنهجية وبحوث المؤتمرات والندوات العلمية.

3. يضع الباحث الهدف من بحثه ويصوغ نتائجه وتوصياته بشكل محدد.

4. يكون حجم البحث حوالي عشرة آلاف كلمة.

5. آخر أجل **لتأكيد** الرغبة بالمشاركة والمحور الذي تودون الكتابة فيه هو: 2005/7/30.

6. آخر أجل **لتحديد** الموضوع الدقيق الذي تودون المشاركة فيه مع إرسال لمحة عنه لا تقل عن (500) كلمة هو 2005/9/15.

7. آخر أجل لتسليم البحوث جاهزة مطبوعة على ورق A4 ومرفقة بقرص مغناطيسي مدمج هو 2005/11/30.

ملاحظة: تتكفل الجهة المنظمة بتكاليف الإقامة فقط بالنسبة لمن قبلت بحوثهم للمشاركة.

اللجنة المنظمة للمؤتمر

عناوين المراسلة والاستعلام:

للمراسلة:

البريد الإلكتروني: info@almultaka.net **أو** eiiitl@yahoo.com

فاكس: +9611707361

للاستعلام:

الاتصال على الرقم: +96394947832 الأستاذ **عبد الرحمن الحاج**،

أو على رقم +9613318608 الأستاذ **توفيق العوجي**.